بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله فاعل كل محسوس ومعقول وغاية كل مطلوب ومسؤول والصلوة على صفوة عباده وهداة الخلق الى مبدئه ومعاده سيما سيد المصطفى محمد المبعوث الى كافة الثقلين اللهم صل عليه وعلى الارواح الطاهرة من اهل بيته واولاده والاشباح الزاهرة من اوليائه واحفاده وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الغني محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي ان السعادة ربما تطلق ويراد بها الفوز بالدرجات الحسية والوصول الى الرياسات الخيالية وما ابين لمن تحقق الامور وتفطن بالمعارف ان السعادات العاجلة واللذات الحسية الفورية ليست منها سعادة حقيقية ولا سلمها لاهل عقل لما يرى كلا منها متعاطيها متهالكا فيها انقطعت السكنات الا عن جواليه وامتنعت المعارف الربوبية عن الحلول فيه وبعد عليه اخلاص السر لا لهة الصادرة عن حاق الجوهر النطقي عن غير معاوقة من رساوس او مصارعة من طلبة على حلية التي ترى بها مثل السعادة الحقيقية وتعاطيها والاتصال بالفيض العلوي الذي يزاح الكمة عن حدقة نفس الموجود فيها بسبب انحصار همه في عالم الغرور ووجوده في دار الحجب واحتجابه عن ملاحظة جمال الابدية ومعاينة جلال السرمدية لان اقصى غاية ساق لاحد الموجودات لوصول الى ما هو الكمال المخصوص والملائم المنسوب اليه وكلما انحط عنه فهو نقصان بالحقيقة فيه وان كان كمالا بالاضافة الى ما دونه رتبة لوجه ما يليه وما من ذاته فيها دونها الا ومن شانها البلوغ الى اقصى ما لها في ذاتها ما لم يعقها عائق وللنوع الانساني كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق ولا سبق عليها سائق وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة البارى والتجرد عن الماديات فان كانت له مشاركة في كل قوة يوجد فيها لما سواه من نبات ومعدن او مثله فلسائر الاجسام من حصوله في الحيز والفضاء وللنبات في الاغتذاء والنماء وللعجم من الحيوان من حيوته بانفاسه وحركته بارادته واحساسه ولكن الخاصية انما يحصل له بالعلوم والمعارف مع الانقطاع عن التعلق بما سوى الله ثم لما كانت العلوم متشعبة وفنون الادراكات متكثرة والاحاطة بكلها متعذرة او متعسرة ولذلك تشعبت فيه الهمم كما تفننت في الصانع قدم اهل العالم فافترقت العلماء زمرا وتقطعوا امرهم بينهم زبرا بين معقول ومنقول وفروع واصول فمنهم كالنحو وصرف والكلام ومنهم كالفقه ورجال والكلام فالواجب على العاقل ان يتوجه الى الاشتغال بالاهم والاحرم لان يكب طول عمره على ما اختص لتكميل ذاته فيه ثم بعد ما حصل له ساير العلوم والمعارف بقدر الحاجة اليها في المعاش والمعاد والخلاص مما هو فيه عن الوصول الى منزل الرشاد ويوم الميعاد وذلك هو ما يختص من العلوم بتكميل جوهر النفس الانسانية

جهة ذاته

جهة ذاته وجهة الى الحق وجهة اضافية وجهة الى الخلق وملكة من النفس الى تجيب حاق جوهر ذاته فيحصل لها الاضافة الى العالم العقلي وما عن علم غير الحكمة الالهية والمعارف الربانية الا والاحتياج اليه بحسب الحاجة الى تجويد قواه ومزاولة البدن وهواه وليس من العلوم ما يتكفل بتكميل جوهر الذات الانسانية وانارة مشاكلها ومساويها حين انقطاعها عن الدنيا وما فيها والرجوع الى حاق حقيقتها والاقبال بالكلية الى بارئها ومنشئها وموجدها ومعطيها الا العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملكوته وكتبه ورسله وكيفية صدور الاشياء منه على الوجه الاكمل والنظام الافضل وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره اياها بلا خلل وقصور وآفة وفتور وعلم النفس وطريقها الى الآخرة واتصالها بالملأ الاعلى وافتراقها عن وثاقها وبعدها عن الهيولى ثم اطلاقها عن مضائق الامكان والنجاة من طوارق الحدثان والانغماس في الملكوت والانتظام في سلك سكان الجبروت فيتخلص عن اسر الشهوات والسعادات في حط عشرات والانفعال عن آثار الحركات في فضول تحكم دوران السموات واما ما وراءها فان كان وسيلة اليها فهو نافع لاجلها وان لم يكن وسيلة اليها كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم فهو حرف وصناعات كسائر الحرف والملكات واما ما هي جزء الاعمال والعبادة القلبية والبدنية فلطهارة النفس وتكميلها بالاوضاع الشرعية والرياضات الدينية لئلا يتمكن للنفس بسبب اشتغالها بالبدن ونزوعها الى الشهوات وشوقها الى المقتضيات الجسمانية للبدن وهواه ورسوخها ملكة الانقياد لشهواتها ومنعها اذا مات البدن عن لذتها الخاصة بها من مجاورة المقربين ومشاهدة الامور الحميدة وانوار القدسيين ولا يكون معها البدن فيلهيها كما كان قبل البدن فيها فقصدت الرحمة الالهية والشريعة الربانية لا من طلوع النفس الامارة للنفس المطمئنة بالشرائع الدينية والسياسات الالهية رياضة لها ومجاهدة للنفس الامارة مع اعدائها من قواها ليسر معها في سلك التوجه الى جناب الحق من عالم الزور ومعدن الغرور ولما وقع اني قابلت شاعرا في مطالبها وترافقها في مآربها ثم الى قد صرفت قوتي في سالف الزمان متداول الهداية والبرهان في الفلسفة الالهية مقدارا وقت من المقدور وبلغ اليه قسطي من السطح الموفور واصغت الى الحكماء السابقين الفضلاء اللاحقين مقتبسا من نتائج خواطرهم وانظارهم مستفيدا من ابكار ضمائرهم واسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والروس والمعاصرين تحصيلا لجنس اللباب من كل باب وتحاشيا عن التطويل والاطناب مع ما في ذلك طول الامل مع قصر العمل مع ضعف عن اسباب الجدل مع اقتراب الساعة والاجل طلبا للنجاة والوجوه وشوقا الى التراس الحيلة من غير ان يطلع من الحكمة الا على مرجع البحث الى حاصل كما ترى من اكثر ابناء الزمان من هو الى كتب العلم والعرفان من حيث كونهم مكبين ولا اهتمام لهم على مصنفات العلماء مضمن بكمال الجهد الى مؤلفات الفضلاء من قبل يسعون عن كل فن بزعمه ويعقلون عن كل ما عن ان يكون عدم اهمالهم فيها ما حداهم اليها شهواتهم وشهوات العقلاء ودواعيهم دون عن الحق من غير ما لم ينالوا من العلم نصيبا كثيرا ولا الشيء العزيز منهم بصير سعيد الا اهل نزر من المشتغلين بما يرى طول عمره في البحث والتكرار اناء الليل واطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين وبصير مطرحا للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اعاذنا الله من هذه الورطة المدهشة

والطلعة الموحشة واني لقد صادفت لصدق اقامتي في بحار الحكمة الزاخرة مدة عمري غنائم البراهين الباهرة وشحنت بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها
لآلي دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان اجيل لها عوائد وافكاري وامارج سري جدا على اهل الطلب من لهم في تحقيق الحق ارب في ان
اسوق تلك اللآلي من الاصداف السمينة واستخرج منها درر المسئلة وارق بمصفاة الفكر صفاءه عن كدره واكمل بمحك الطبيعة لبابه من قشره واصنف كتابا
جامعا للشتات ملوحدية فركبت الالفاظ بين مشتمل على خلاصة اقوال المشائين ونقاوة اذواق اهل الاشراق من الحكماء الرواقيين مع زبدة ما
توجد في كتب اهل الفن من حكماء الاعصار وفرائد يجد بها طبع احد من علماء الادوار ولم يسمح بمثله دوران السموات ولم يشاهد شبهه في عالم
الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الايام تصرفني عن بلوغ الوطر بالاسداد فاقعدتني الايام عن القيام وحجبني الدهر عن
الاتصال الى المرام لما رايت من معاداة الدهر مرتبة الجهلة والارذال وتشعشع نيران الجهالة والضلال ورثاثة حال رجال الرجال وقد
اسلسلنا بجماعة الفهم بمس عيونهم عن انوار الحكمة واسرار الكمل بصائرهم كابصار الخفافيش عن اضواء المعرفة وآثارها يرون التعمق في الآلاء
الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة وعن اتفقوا ضاع جماهير الخلق من ابحاث الرعاع ضلالة ووضعوا لهم الجاهلين كتب الجهال في الحكمة
عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث ثم لم يتعد نظرهم عن طور الاجسام ومسامرها ولم يرتق فكرهم من حضيض الطبيعة باجرامها وهم
لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والايقان على العلوم المقدسة الالهية والاسرار الشريفة الربانية التي هي سر الانبياء
والاولياء وعليها مدار الحكماء والعرفاء اليها فاصبح الجهال باهر الرايات ظاهر الآيات فاعدموا العلم وفضله واستذلوا العرفان واهله
انصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوا معاندين يعدون الطبائع من الحكماء ويطرحون العرفاء الاصفياء وكل من كان في بحار اليقين ويحق اولج وعن
ضياء المعقول والمنقول اخرج كان الى اوج العقول عند ارباب النظر اعلم وافضل كم عالم لم يلج بالقرع بابه وجاهل قد قرع الباب
وكيف ورؤساؤهم قول الغرائب من سلاح الفضائل والسداد عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد وصدورهم عن حلى الآداب اعطال
ووجوههم عن سمات الكمال اغفال فمما رايت الى على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الاسرار وعلوم الاحرار وانه قد اندرس العلم واسراره
وانطمس الحق وانواره وعمت السبل العادلة وشاع الآراء الباطلة ولقد اصبح بين ما حسوان العلم عامرة وطلبه دارها عامرة وانت
وجوههم بعد نضارتهم باسرة ولست حال من معهم خائبة خاسرة ضربت عن ابناء الزمان صفحا وطويت عنهم كشحا فالجأني جمود العطلة و
جمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران الى ان اقررت في بعض زوايا الديار واستترت بالخمول والانكسار منقطع الآمال
منكسر البال متوفرا على فرض او دين غرض في جنب الله تعالى وعلى فيها على درس العلم لبقا نظر فيها والبصر في العلوم والصناعات
وافادة المباحث ودفع المعضلات وبيان المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج الى نضجة الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملال
والاختلال واستقامة الاوضاع والاحوال مع فراغ البال من ان يحصل للانسان مع هذه المكاره التي يسمع برزخ من اهل الزمان شاهدوا
مما يكب عليها الناس في هذا الاوان من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وخفض الاعالي والافاضل ورفع الاداني والارذال وظهور الجور

والعجز الشكير في صورة العلم المحرر وهيبة الجهل الكبير الى غير ذلك من القبايح والمحن اللازمة والمتعددة محال الى خطاب في المقال تقرير
الجواب عن السؤال فضلا من حل المعضلات وتبيين المشكلات كما قال بعض اخوانه الفرس بيت اي سخن پرور كه پيش چون محمد هر كو
فضل گوهر سازياقوت زمرد پوش را ؛ در جواب هر سؤالي حاجت گفتار نيست ؛ چشم بينا عذر ميخواهد لب خاموش را ؛ لكن اولا
نظرا لكمال السيدي ومولاي ومقتداي اول الائمة والاوصياء وابو الشهداء والاولياء وقسيم الجنة والنار واحد ما للسعي في المداراة مع الاشرار
متخلفا عن موارد الخلاف فرقبيل الانصار مطلق الدنيا موثرا الاخرة على الاولى مولى كل من له رسول الله مولى واخيه وابن عمه ومساهمه في طهره ورحمته
ارثا له بان الاصول استعداد او جبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فصرت تاليا باتباعه ان
الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتداء لسنته فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فكنت عصاه عن الاشتغال بالناس
ومن الطهم والتسعير عن مراقعتهم ومؤانستهم سهلت على معاداة الدوران ومعاندة ابناء الزمان وتصعب عن الخادم وافرادهم و
عندي اعزازهم واضرارهم فتوجهت توجها غريزيا نحو مسبب الاسباب تضرعت تضرعا جبليا الى مسهل الامور الصعاب فلما بعث علي هذه الى
من الاستتار والاسرار والخمول والاعتزال زمانا مديدا وامدا بعيدا اشتغلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا والتهب قلبي لكثرة الرياضات
قويا فاضت عليها انوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الاضواء الاحدية وتداركتها الالطاف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع
عليها الى الان وانكشف لي رموز لم يكن منكشفا هذا الانكشاف من البرهان بل كلما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوايد بالشهود والعيان
من الاسرار الالهية والحقائق الربانية والودايع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من انوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه وخلص اليه
نجيا وركبه بطاهر خوارجه فاذا هو ما كان وورد ساحل العقلاء للطالبين فاذا هو بحر مواج اودية الفهوم سالبين فيض بقدرها وجداول
العقول فاضت من رشحه نهرها فاسرت الاودية على سواحل الاسماع جواهر ثاقبة ودررا وانبتت لعداوة على الشواطئ زواهر ناضرة وثمرا وحيث كان
من داب الرحمة الالهية وشريعة العناية الربانية ان لا يهمل امرا ضروريا يحتاج اليه الاشخاص بحسب الاستعداد ولا يخل بشيء نافع من مصالح العباد فقضت
رحمته ان لا يختفي في البطون والاستتار هذه المعاني المنكشفة لي من مقبض عالم الاسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الانوار الفائضة علي
من نور الانوار فالهمني الالطاف الخفية ان اجعله شرعة للعطاش الطالبين والاحة بما وجدت لمعة لقلوب السالكين ليحيي بشربه منه جرعة ومسرور قلب
من وجد منه لمعة على الكتاب الجليل واراد الله تعالى تقويته وقد كان اجله فاظهره في الوقت الذي قدره وامره على من لا يسره فرايت اخرج من القوة
الى الفعل والتكميل وابرازه من خفاء الوجود والتحصيل فاعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده امري وسالت القلمان لشداد زبري وكحط فكري
وزبري وشرحت له تمام صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهبت همتي بعد ما كانت راكدة واهتزت لما مرضي نشاطي وتموج لما نحن من انبساطي و
قلت لنفسي هذا اوان الاهتمام والشروع وذكر اصول السعادة منها الفروع وتحلية الاسماع بجواهر المعاني الفائقة واسرار الحق في صورة المعاني الرائقة
فصنفت كتابا الهيا للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وابرزت حكمة ربانية للطالبين لاسرار حضرة ذي الجلال والمحال الكاد ان يجلو الحق فيه

بالنور الموجب للظهور وقرآن يكشف عن كل مرموز مستور وقد اطلعني الله على المعاني المنبسطة انوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال
عقول العقلاء حول حماها ورجوعهم حاسرين والهمني بفضله لمويد برهان نشأ من عباده الحقائق المتعالية اسرارها في مستكشف مبدأ ومعاد
لطوائف فهوم الفضلاء حرم حماه وتردادهم حاسرين فجاء بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب للجاحدين ولا اضطراب يعتريه حافظ للاوضاع
راسيا شيئا في مقام الذهن والاشباع قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيعا عالي البناء في المقام مع غاية دنوه ادرجت فيه العلوم التالهية
الحكمية البحثية ودرجت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية وتسربلت اسرار الربانية بالعبارات المانوسة للطبايع واستعملت المعاني الغامضة في الالفاظ
القريبة من الاسماع فالبراهين تتجلى اصحاحا وشبه الجاحدين للحق تضمحل انقضاضا فاطرح الطرف عن عقلك الى معانيه هل ترى فيه من قصور ثم ارجع البصر
كرتين الى الفاظه هل ترى فيها من فطور وقد نشر فيه رموز الكنوز من الحقائق لا يهتدي الى معناها الا من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب
ونبه في فصوله الى الاصول لا يطلع على معانيها الا من اتعب بدنه في الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب وقد صنعته لاخواني في الدين ورفقائي في طريق الكشف
واليقين لانه لا ينتفع به كثيرا الا من احاط باكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا مستنكر لما وراء
مفهومه فان الحق لا يتحصر بحسب فهم كل ذي فهم ولا يتقدر بقدر كل عقل ووهم فان وجدت ايها الناظر شيئا مخالفا لما اعتقدته او فهمته بالذوق السليم فلا
تنكره ففوق كل ذي علم عليم فانه يمكن ان يكون من جملة معلومات غيرك وراء مفهومك فهو موقوف على حد علمه وعرفانه محجوب عن جنابه اسرار وراء
واني ايضا لا ازعم اني قد بلغت الغاية فيما اوردته كلا فان وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمته ولا تحصى ومعارف الحق لا تتقيد بما رسمته لان الحق
اوسع من ان يحيط به عقل وحد واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فان احللت بالعناية الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الالهية معضلها
فاشكر ربك على ما رزقك من الحكم واحمده على ما اسبغ عليك من النعم واقتد بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وآله من الصلوات افضلها
ومن التسليمات اكملها لا تؤتوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم فعليك بتقديسها عن الجحود المتعسف واياك والاستبداد الا النفس
الخمسة كما قرره واوصى به الحكماء الكبار اولو الايدي والابصار واعلم اني ربما تجاوزت عن الاقتصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي
الى ذكر طرائق القوم وما يتوجه اليها ويرد عليها ثم نبهت عليه في اثناء النقد والترييف والهدم والترصيف والذب عنهم بقدر الوسع والامكان
وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الاذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة لتستعد نفوس الطالبين
للحق بملكة استخراج المسائل المعضلة وتقتدر اذهان المشتغلين بالبحث لاطلاعها على المباحث المشكلة والحق ان اكثر المباحث المستخرجة المذكورة
المكنونة في بطون الاوراق انما الفائدة فيها مجرد الانتقاش والاحاطة بالافكار والآراء والانتظار لحصول الشوق الى الوصول
لا الاكتفاء بما ينتقش في النفوس من نقوش المعقول والمنقول فان مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال و
طيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول الى الاسرار ان كان مقتديا بطريقة الابرار متصفا بصفات الاخيار و
ليعلم ان معرفة الله وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي او الفقيه وراثة وتلقفا فان المشغوف

بالتقليد

بالتقليد والجمود على الصور لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الالهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستغرقين في عالم
الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة
المتكلم وليس ايضا هو مجرد البحث الذي هو دأب اهل النظر وغاية اصحاب المباحثة والفكر فان جميعها ظلمات بعضها فوق بعض اذا
اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس
والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والاخلاق الذميمة وحب الرياسة والاخلاد الى الارض والركون الى زخارف الاجساد واني لاستغفر
الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى
تبين لي آخر الامر بنور الايمان وتاييد الله المنان ان قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فالقينا زمام امرنا اليه والى رسوله النذير
المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به وصدقناه ولم نحتل ان نخيل له وجها عقليا ومسلكا بحثيا بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالا لقوله
تعالى ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فافلح ببركة متابعته وانجح وابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب
بتزكية نفسك عن هواها فقد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها واستحكم اولا اساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها والا كنت ممن اتى الله بنيانهم
من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن الى اقاويل المتفلسفة جملة فانها فتنة مضلة وللاقدام
عن جادة الصواب مزلة وهم الذين اذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن وقانا الله و
اياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا وبينهم طرفة عين واعلم ان للسلاك من العرفاء والاولياء اسفارا اربعة احدها السفر من
الخلق الى الحق وثانيها السفر بالحق في الحق والسفر الثالث يقابل الاول لانه من الحق الى الخلق بالحق والرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق
فرتبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الانوار والآثار على اربعة اسفار وسميته بالحكمة المتعالية في المسائل الربوبية فها انا افيض في المقصود مستعينا

الاكتفاء بالمعبود (margin)

بالحق المعبود الصمد الموجود **السفر الاول** وهو الذي من الخلق الى الحق في النظر الى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية وفيه مسالك **المسلك الاول** في
المعارف التي يحتاج اليها الانسان في جميع العلوم وفيه مقدمة ومراحل **المقدمة** في تعريف الفلسفة وتقسيمها الاولي وغايتها وشرفها
اعلم ان الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لا اخذا بالظن والتقليد
بقدر الوسع الانساني وان شئت قلت نظم العالم نظما عقليا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري ولما جاء الانسان
كالمعجون من خلطين صورة معنوية امرية ومادة حسية خلقية وكانت لنفسه ايضا جهتا تعلق وتجرد لا جرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين باصلاح
القوتين الى فنين نظرية تجردية وعملية تعلقية اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالما
عقليا مشابها للعالم العيني لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل عليه وآله السلام المسؤول
في دعائه الى ربه حيث قال رب ارنا الاشياء كما هي وللخليل عليه السلام ايضا حين سأل رب هب لي حكما والحكم هو التصديق بوجود الاشياء المستلزم لتصورها

رب ارنا (margin)

الفضول اما العملية فمن ثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن من النفس والى هذا الغرض
اشار نبينا عليه السلم تخلقوا باخلاق الله وسند عن الخليل ع في قوله والحقني بالصالحين والى قسمي الحكمة كليهما اشير في الصحيفة الالهية ولقد خلقنا
الانسان في احسن تقويم وهي صورته التي هي طراز عالم الامر ثم رددناه اسفل سافلين وهي مادته التي هي من الاجسام المظلمة الكثيفة الا الذين امنوا
اشارة الى غاية الحكمة النظرية وعملوا الصالحات اشارة الى تمام الحكمة العملية للاشعار بان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش ونجاة
المعاد ومن النظرية العلم باحوال المبدأ والمعاد والتدبر فيما بينهما من حق النظر والاعتبار قال امير المؤمنين عليه السلام رحم الله امرأ اعد
لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين ولذلك الغايتين ورد عن الفلاسفة الالهيين حيث قالوا تشبها بالانبياء عليهم السلام
الفلسفة هي التشبه بالاله كما وقع في الحديث النبوي ص تخلقوا باخلاق الله يعني في الاحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات ثم لا يخفى شرف
الحكمة من جهات عديدة منها انها صناعة سببها الوجود للاشياء على الوجه الاكمل لا بسبب النقص العجز الذي لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن ايجاد
ايلاده والوجود خير محض فلا شرف الا في الخير الوجودي وهذا المعنى مرموز في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ولهذا الاعتبار سمى الله تعالى
نفسه حكيما في مواضع شتى من كتابه المجيد الذي هو تنزيل من حكيم حميد ووصف انبيائه واوليائه بالحكمة وسماهم ربانيين حكماء بحقائق الهويات
فقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة وقال خصوصا في شان لقمان ولقد آتينا لقمن الحكمة كل ذلك في سياق
الاحسان ومعرض الامتنان فلا معنى للحكيم الا الموصوف بالحكمة المذكور حدها التي لا يستطاع حدود ومنها ان المكشوف ان ليس في الوجود اشرف
من ذات المعبود ورسله الهداة الى اوضح سبيله وكلام هو علاه ووصفه سبحانه بالحكمة فقد انجلى وجه شرفها ومجدها فيجب اذن انتهاج معالم غورها
وتجديد فلتات على ما بدا الحكم منها واثنائها ظرفيها والتعبيل على تمهيد اصولها وقوانينها وتخليص حججها وبراهينها بقدر طاقتنا لنا وجمع متفرقات
شتى واردة علينا من المبدأ الاعلى فان مفاتيح الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء **المرحلة الاولى في الوجود فصل** في موضوعية للعلم الالهي وانه في
ارشاد في النفس اعلم ان الانسان قد ينعت بانه صحيح وبانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد ينعت بانه مساو لشيء او اصغر
منه او اكبر وقد ينعت بانه متحرك او ساكن وبانه حار او بارد او غير ذلك ثم انه لا يمكن ان يوصف الشيء بانه نحوي او بانه هندسي او وسط بهذه الاوصاف
الا من جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بانه نحوي او اخرهما الا من جهة انه ذو مادة قابلة للتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا
الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معهما فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا
وخواص يبحث عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقى وللاشياء الطبيعية اعراضا اولية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك
للموجود بما هو موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فموضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق ومسائله اما بحث عن الاسباب
القصوى لكل موجود معلول كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما بحث عن عوارض الموجود بما هو
موجود واما بحث عن موضوعات سائر العلوم الجزئية فموضوعات العلوم الباقية كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم و

لكن من نظر بعينيا

لكن من نظر بعينيا في تحقيق مباحث الوجود والتي هي حقيقة دار الاسرار الالهية المهيمنة من الاعراض الذاتية الاولية كحقيقة الوجود كما
ان الوحدة والكثرة وغيرهما من المفهومات العامة من عوارض الذاتية لمفهوم الموجود بما هو موجود يستقيم كون الموضوعات لسائر
العلوم اعراضا في الفلسفة الاولى وبالجملة هذا العلم لفرط علوه وشموله باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فيجب ان
يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات الا لم يكن موضوعا للعلم العام وايضا التعريف اما ان يكون بالحد او
بالرسم وكلا القسمين باطل في الوجود اما الاول فلانه انما يكون بالجنس والفصل والوجود لكونه اعم الاشياء لا جنس له ولا فصل فلا حد له واما
الثاني فلانه تعريف بالاعرف ولا اعرف من الوجود فمن رام بيان الوجود باشياء على انها اظهر منه فقد اخطأ خطأ فاحشا ولما لم يكن
للوجود حد فلا برهان عليه لان الحد والبرهان متشاركان في حدود وحقائق كما بين في القسطاس وكما ان في التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك
قبله اشياء اخر مثل ان نريد ان نعلم ان العقل موجود فنحتاج اولا الى ان نحصل تصديقات اخر ولا محالة ينتهي الى التصديق لا يتقدمه تصديق
اخر بل يكون واجبا بنفسه او لبينا عند العقل بذاته كالقول بان الشيء شيء وان الشيء ليس بنقيضه وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان
في الواقع وعن الواقع فكذلك القول في باب التصور فليس كلما احتاج تصور الى تصور يتقدمه يلزم من ذلك ان كل تصور بل لا بد من الانتهاء الى
تصور يقف ولا يتصل بتصور سابق عليه كالوجوب والامكان والوجود فان هذه ونظائرها معان صحيحة مركوزة في الذهن مرتسمة في العقل
ارتساما اوليا فطريا فمن قصد اظهارها بهذه المعاني بالكلام فيكون ذلك تنبيها للذهن واخطارا بالبال لا تعريفا لها بل اشارة من سائر
المتكررات في العقل افادتها باشياء اشهر منها واما اثبات الوجود لموضوع هذا العلم اي الموجود بما هو موجود فمستغنى عنه بل غير صحيح
بالحقيقة لان اثبات الشيء لنفسه غير ممكن لو اريد بحقيقة الاثبات في خصوصه اذ الكائن من ذلك الشيء نفس الثبوت فان الثابت او الموجود
او غيرهما من المرادفات نفس مفهوم الثبوت او الوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لا غيرها الا بحسب المجاز سواء كان الوجود
وجود شيء اخر او وجود حقيقة وذاته وهو بما هو هو الموجود المطلق لا باية شيء من القسمين وليس يوجب بيان ولا تبيين الضرورة ان
الكون في الواقع دائما هو كون شيء فقط او كون نفسه ليس عليه البرهان ويحصل وجه القسمين جميعا الثاني كالوجود الذي لا سبب له والاول
كالوجود الذي يتعلق بالاجسام فالوجود الغير المتعلق بشيء هو موجود بنفسه والوجود العارض هو موجود بغيره غشاوة وهيئة وادراك جسم
عقلية لما تحقق ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود وعن اقسامه الاولية التي يمكن ان يعرض للموجود من غير ان يصير
رياضيا او طبيعيا وبالجملة امر متخصص الاستعداد لعروض تلك الاقسام سواء كانت القسمة بها مستوفاة ام لا وربما كانت القسمة مستوفاة و
الاقسام لا يكون اولية فلا يكون البحث عنها من الفن الالهي بل يكون من العلم الاسفل كقسمة الموجود الى الاسود واللا اسود بالسلب ولا يخفى على ذلك و
العجب من قوم اضطرب كلامهم في تفسير الامور العامة التي تبحث عنها في صدر الفلسفة الالهية بل كثير وانها موضوعات سائر العلوم كما سيظهر
فانهم فسروا الامور العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فانتقض بحول الكم المتصل العارض للجوهر

والعرض فان الجسم التعليمي يعرض للمادة والسطح يعرض للجسم التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض وتارة بما يشمل الموجودات والكثرة
فيخرج منه الوجوب الذاتي والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل
بان يكون هو وما يقابله شاملا لها ولشمول الاحوال المختصة زيد قيد اخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي واعترض عليه بعض اهل
المتأخرين بان ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا بمتقابلين
اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين او سلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد بها
مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الشيء مع الاحوال المختصة بالاخرى يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها غرض علمي فانها
من المقاصد العلمية ثم ارتكبوا في دفع الاشكال تمحلات شديدة منها ان الامور العامة من المشتقات وفي حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل
واحد يتعلق بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما غير متعلقة بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والالتيام وعدم قبولهما بمعنى السلب
لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة
وغفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك من التكلفات والتعسفات البارده وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكمة الالهية يبحث فيها
عن العوارض الذاتية للموجود المطلق بما هو موجود مطلق العوارض التي لا يتوقف عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لاستغنيت عن هذه التكلفات
وما اشبهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في الامر العام مع تقييده بكونه من النعوت الكلية يخرج البحث عن الذوات لا محالة كما يخص تقسيم الموجود تنبيه ينفع في التفصي
وتتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومشابه التحير والاضطراب فيما لهم في موضوعات سائر العلوم بيان ذلك ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم لما راوا انه قد يبحث في
العلوم عن الاحوال التي تختص ببعض انواع الموضوع بل لا يبحث في علم الا ويبحث فيه عن الاحوال المختصة ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة الى اسناد
المسامحة الى رؤساء العلم في قولهم بان المراد من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم هو اعم من ان يكون عرضا ذاتيا له او لنوعه او عرضا عاما لنوعه
بشرط عدم تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عرضا عاما له بالشرط المذكور وتارة الى
الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما ينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات
التي ينبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه
لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث انه مع انه اخص منه والعوارض الذاتية
او الغريبة للانواع قد يكون اعراضا اولية للجنس وقد لا يكون كذلك وان كانت مما يقع في القسمة المستوفاة اولا ولذلك استيعاب القسمة الاولية قد
يكون بغير اعراض اولية وقد يتحقق اعراض اولية ولا يقع بها القسمة المستوعبة نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء مفتقرا في لحوقه
الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا او طبيعيا

ليس البحث عنه في العلم الالهي فيشبه ما اظهر لك ان تفطن بان لحوق الفصول الطبيعية للجنس لا يستدعي ان لا يكون الجنس مثلا بحيث ان يصير نوعا متخصص
الاستعداد بل التخصيص انما يحصل بها لا قبلها فيرتفع كونها اخص من طبيعة الجنس عن افق البال ومن عدم التفطن لما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا
بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة حيث صرحوا بان اللاحق لشيء لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا ليس
عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع انهم مثلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط ولست ادري اي شيء قنعهم في
ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء لا يكون عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة مما يكون اوليا للخط بل العرض الاولي
له هو المفهوم المردد بينهما ومما يجب ان يعلم ان بعض الامور التي تباينها مفتقرة في الوجودين والذهن الى المادة لكنهما مما قد يعرض لها ان يصير تعليميا
كالكم او طبيعيا كالكيف فقد لا يبحث عنها في العلم الكلي بل يفرد لها علم على حدة كما افرد للعدد او يبحث عنها في علم اسفل كالبحث عن الكيفيات الطبيعية
وذلك لما جدوه وجهين الاول انه يعتبر كونها عارضة للمواد بنوع من الوجود وهو يبحث عنها بهذا الاعتبار في علم مفرد فان العدد يعتبر تارة من حيث وجوده
الاعتبار يكون من جملة الامور المجردة عن المادة ويبحث عنه في باب الوحدة والكثرة من الامور العامة ويعتبر اخرى من حيث تعلقه بالمادة وعلاقة الوهم بل في الخارج
ويبحث عنه بهذا الاعتبار في التعاليم فانهم يبحثون عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وغيرها مما يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في
موجودات متكثرة منقسمة متفرقة مجتمعة والثاني ان البحث عنها لا مطلقا بل عن بعض انواعها التي لا يوجد الا باستعداد المادة وحصول تهيؤ وهي انما تبحث لانها
فالاليق بالبحث عنها انما هو العلم الاسفل فان اتفق ان يذكر بعض احوالها فيه على الوجه العام كان ذلك على سبيل المبادي بناء على ان يكون من المسائل
جوهر فصل ان مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل التشكيك لا حمل التواطؤ اما كونه مشتركا بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين
موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الوجودات مشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل
الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليست هي لاجل كونها متحدة في الاسم فقط اذ لو قدرنا انه وضع لطائفة من الموجودات
والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات بطائفة اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين الموجودات والمعدومات المتحدة في الاسم اكثر من التي بين
الموجودات الغير المتحدة في الاسم بل ولا مثلها كما حكم به صريح العقل وبهذا يحتج جمع من المنصفين على كثير من الحجج والبراهين المذكورة في هذا الباب وان لم
يكن مقنعة للمعاند والمتعجب ان الرازي قال بعدم اشتراكه فقد قال ان اشتراك من حيث انا نشعر بان الوجود لكل شيء ولو كان مجرد الاسم لم يمكن [illegible]
واحد الحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل هو مفهومات بحسب اسم وانا لا بد من اعتبار كل واحد منها فتوقف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم
منه ان الوجود مشترك ومن الشواهد ان [illegible] لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظ الوجود لا بحسب كل واحد لا لعلم بان القافية مكررة بخلاف
ما لو جعل في جميع الابيات لفظ العين مثلا فانه لم يحكم عليه بانها مكررة فيه ولولا ان العلم الضروري حاصل لكل احد بان المفهوم من لفظ الوجود
واحد في الكل لما حكموا بالتكرير هاهنا كما لم يحكموا في الصورة الاخرى واما كونه محمولا على ما تحته بالتشكيك فهو بالاولوية والاقدمية والاشدية فلان
الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما يجد دون بعض وفي بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض وفي بعضها اتم واقوى فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية

عن غيره وهو متقدم على جميع الموجودات بالطبع وكذا وجود كل واحد من العقول الفعالة على وجود تاليه ووجود الجوهر متقدم على وجود العرض
وايضا فان الوجود المفارق اقوى من الوجود المادي وخصوصا وجود نفس المادة القابلة فانها في نهاية الضعف حتى كانها تشبه العدم والمتقدم
والمتاخر وكذا الاقوى والاضعف كالمقومين للموجودات فان لم يكن كذلك للماهيات فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة
اخرى لا سابقة ولا لاحقة ولا وقوع وجود اخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق ولا مشاكل اذا قالوا ان العقل مثلا متقدم بالطبع على الهيولى او كل
من الهيولى والصورة متقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان هويته من تلك الامور متقدمة على ماهية الاخر او حمل الجوهر على الجسم
حمليته تتقدم وتاخر بل المقصود ان الوجود ذلك متقدم على وجود هذا وبيان ذلك ان التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان
يكون نفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم وما به التقدم شيئا واحدا كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فان القبليات والبعديات فيها
نفس هويتها المتجددة المتقضية لذاتها لا بامر عارض لها كما سيعلم في مباحث الكلام انشاء الله العزيز والاخر ان لا يكون نفس ذلك المعنى بل يوجد
معنى اخر فيفترق عند ذلك ما فيه التقدم عن ما به التقدم كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في معنى الانسانية المقول عليهما
بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان فما فيه التقدم والتاخر فيهما هو الوجود او الزمان وما به التقدم والتاخر هو خصوص معنى الابوة والبنوة
فكما ان تقدم بعض الاجسام على بعض ليس في الجسمية بل في الوجود فكذلك ما قيل ان العلة متقدمة على المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده وكذلك
تقدم الاثنين على الاربعة واشباهها فان لم يعتبر الوجود لم يكن تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والقوة والضعف في الوجودات
بنفس هويتها لا بامر اخر وفي الاشياء والماهيات بنفس وجوداتها لا بانفسها وسيأتي لذلك زيادة ايضاح في هذا الباب عند مباحث التشكيك في هذا الكتاب
ويستوضح بيانه ان الوجود بحسب المفهوم امر عام يحمل على الموجودات بالتفاوت لا بالتواطؤ مطلقا **فصل** في ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي
غير مقوم لافراده وبيان ذلك ان كل ما يرتسم بكنهه في الاذهان من الحقائق الخارجية يجب ان يكون ماهيته محفوظة مع تبدل نحو الوجود والوجود لما كانت
حقيقته انه في الاعيان وكل ما كانت حقيقته انه في الاعيان فيمتنع ان يكون في الاذهان والا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع
ان يحصل حقيقته في ذهن من الاذهان فكل ما يرتسم من الوجود في النفس ويعرض له الكلية والعموم فهو ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وحيثية من
حيثياته وعنوانا من عنواناته فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة الى الوجودات عموم المعنى الجنسي بل عموم امر لازم اعتباري
كالشيئية للاشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني وايضا لو كان جنسا لافراده لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل
ذاتي وانه محال كما مر واما ما قيل من ان كل ما يحمل على اشياء بالتفاوت فهو عرضي لها والوجود قد تبين انه يحمل على افراده كذلك فيكون عرضيا لها
فغير تام عند جماعة من شيعة الاقدمين كما سينكشف لك انشاء الله **فصل** في ان الوجود لكل ماهية حقيقة عينية لما كانت حقيقة كل شيء هي خصوصية وجوده
التي يثبت له فالوجود اولى من ذلك الشيء بل من كل شيء بان يكون ذا حقيقة كما ان البياض اولى بكونه ابيض مما ليس ببياض ويعرض له البياض
فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء غير الوجود ليست كذلك وانما موجودة بالوجودات العارضة لها وبالحقيقة ان الوجود هو الموجود كما

ان المضاف

ان المضاف هو الاضافة لا ما يعرض له من الجوهر والكم والكيف وغيرها كالاب والمساوي والمشابه وغير ذلك قال بهمنيار في التحصيل وبالجملة الوجود
حقيقته انه في الاعيان لا غير وكيف لا يكون في الاعيان ما هذه حقيقته بحث وتحقيق واما ما تمسك به شيخ الاشراق في نفي تحقق الوجود من ان
الوجود لو كان حاصلا في الاعيان فهو موجود لان الحصول هو الوجود وكل موجود له وجود فلوجوده وجود الى غير النهاية فمنقض بان نقول
في دفعه ان الوجود ليس بموجود فانه لا يوصف الشيء بنفسه كما لا يقال في العرف ان البياض ابيض فغاية الامر ان الوجود ليس بذي وجود كما ان البياض
ليس ذا بياض وكونه معدوما بهذا المعنى لا يوجب اتصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا المعدوم واللاموجود
او نقول الوجود موجود وكونه وجودا هو بعينه كونه موجودا وهو موجودية الشيء في الاعيان لا ان له وجودا اخر بل هو الموجود من
حيث هو موجود والذي يكون لغيره منه وهو ان يوصف بانه موجود يكون له في ذاته وهو نفس ذاته كما ان التقدم والتاخر لما كانا فيما
بين الاشياء الزمانية بالزمان كانا فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى
للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل
اما بذاته كما في الواجب او بفاعل لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف غير الوجود فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود
والحاصل ان الموجود امر عيني بذاته واتضح اطلاق المشتق على ما يصدق عليه [illegible] لا يكون حكما اذا قالوا الموجود لم يريدوا بذلك ان يكون
الوجود زائدا عليه بل قد يكون وقد لا يكون كالوجود الواجب المجرد عن الماهية فيكون الموجود ماهية وغيرها [illegible] مما يعلم بالبرهان غير
نفس كونه موجودا لمفهوم الموجود مشترك عندهم بين القسمين وبذلك يندفع ما قيل انه اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود
لم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه في الاشياء انه شيء له الوجود وفي نفس الوجود انه هو الوجود ولكن لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد
واذا كان كذلك فلا بد من اخذ كون الوجود موجودا كما في سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام
جذعا لانا نقول هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس في مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم في الجميع سواء فاطلاقهم عرف
اللغويين لا وكون الموجود مشتملا على امر غير الوجود او لم يكن بل يكون نفس الوجود انما نشأ من خصوصيات ما صدق عليها المفهوم
الموجود ونظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء ان واجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود وقد يعقل من ذلك ان ماهيته مثلا انسان او
جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه يعقل من الواحد ماء او انسان وهو واحد قال فرق اذن بين ماهية
لها الواحد او الموجود من حيث هو واحد وموجود وقال ايضا في التعليقات اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود
حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية ويؤيد ذلك ما ذكره في حواشي الشرح الجديد وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا والا لكان
العرض العام داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان
وثبوت الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه وكذا ما ذهب اليه بعض اجلة المتاخرين من كلام

العرض مع العرض وان لم يكن متشابه وكذا ما ادى اليه نظر الشيخ الالهي في اخر التلويحات من ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة
ووجودات محضة ولست ادري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود امرا واقعيا عينيا وهل هذا الا تناقض في الكلام ثم نقول لو لم يكن
للوجود افراد حقيقية وراء الحصص لما اتصفا بلوازم الماهيات المتخالفة الذوات ومتى لم تختلف المراتب لم يتصف بها فان الوجود الواجبي متصف
بالغنى والعلية لذاته ووجود الممكن مفتقر اليها لذاتها اذ لا شك ان اي جزء والغنى من لوازم مراتب الماهية ومن لوازم مراتب الماهية المتفاوتة
كمالا ونقصانا وحينئذ لا بد ان يكون في كل من الموجودات امورا والحصة من مفهوم الوجود والا لما كانت الموجودات متخالفة الماهية كما عليه
المشاؤون ومتى لم تختلف المراتب كما اذا نظرنا اخيرا الى الكلي مطلقا بالقياس الى حصصه نوع غير متعارف واما قول القائل لو كانت الموجودات
افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوتها غير الوجود للماهية فرعا على ثبوتها ضرورة او ثبوت الشيء الاخر فرع على ثبوت ذلك الاخر فيكون
لها ثبوت قبل ثبوتها غير مستقيم لعدم خصوصية ذلك بكون الوجود ذا فرد بل منشاء اتصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية او لم
يكن له الا الحصص والتحقيق في ذلك ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية حتى يكون فرع ثبوتها الماهية والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة
تراهم تارة يخصصون القاعدة الكلية القائلة بالفرعية وتارة يتشبثون عنها الى الاستلزام وتارة ينكرون ثبوت الوجود لا ذهنا ولا عينا
ويقولون ان للماهية لها الحق بمفهوم الموجود وهو امر بسيط كسائر المشتقات يعبر عنه في الفارسية بهست ومرادفاته وليس هذا الا
في الذهن ولا في الخارج الا غير ذلك من التعسفات فصل في ان تخصيص الوجود باذا وليعلم ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبته من التقدم
والتاخر والشدة والضعف او بنفس موضوعه فالتخصيص الوجودي بنفس حقيقته التامة الواجبية وبمرتبته في التقدم والتاخر والشدة والضعف والغنى
والفقر فانما هو تخصص للشئونات الذاتية باعتبار نفس الحقيقة البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل واما تخصيصه بموضوعه في الماهيات المتصفة بالعقل
العقل فهو ليس باعتبار شئونه في نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه من الماهيات المتخالفة الذوات فان كان الوجود والماهية في كل ذي ماهية
متحدين في العين وهذا امر غريب سيتضح لك سره فيما بعد قال الشيخ في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف بالنوع بل ان
كان اختلاف فبالتاكد والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود غير مختلف النوع فان الانسان
يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده فالتخصيص للوجود على الوجه الاول كتخصص الجنس بذاته واما على الوجه الثاني فباعتبار ما يتحصل من مرتبة
النعوت الكلية قال في التعليقات الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم
للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له وقال في موضع اخر منها الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير مقومة له واما
ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا
قوم بغيره ويدل على حقيقتها انتهى اقول ان العاقل اللبيب يعلوه ادنى رشح من كلامه لكن بصدد اقامة البرهان عليه حيث يحكم حينئذ من ان جميع الوجودات
الامكانية والانيات الارتباطية التعلقية اعتبارات وشئون للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القيومي لا استقلال لها بحسب الهوية

ولا يمكن

ولا يمكن ملاحظتها ذواتا منفصلة وانيات مستقلة لان التابعية والتعلق بالغير والفقر والحاجة عين حقايقها لا ان لها حقايق على حيالها
عرض لها التعلق بالغير والفقر والحاجة اليه بل هي في ذواتها محض الفاقة والتعلق فلا حقايق لها الا كونها توابع لحقيقة واحدة فالحقيقة
واحدة وليس غيرها الا شئونها وفنونها وحيثياتها واطوارها ولمعات نورها وظلال ضوئها وتجليات ذاتها وكل ما في الكون وهم او خيال
او عكوس في المرايا او ظلال فاقتنص هذا بعون الله وتاييده برهانا مبرهنا شيئا هذا المطلب العالي الشريف المحبوب الخالي الطيف وسيتوره
في موضعه كما وعدناه ان شاء الله العزيز وعلنا فيه رسالة على حدة سميناها بطرح الكونين عن هذا وقيل تخصيص الوجود في الممكنات انما كان بما يضاف اليه
موضوعه لان الاضافة لحقيقته غير خارج فان الوجود ذا الموضوع عرض وكل عرض فانه مفهوم بوجوده في موضوعه فوجوده بالذات متقوم بالاضافة
الى تلك الماهية لا كما يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان اذ هو ليس بديهيا فان كون العرض في نفسه لما كان نفس كونه في
موضوعه بناء على ما تقرر من ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لموضوعاتها لكن الوجود ليس بالقياس الى موضوعه الا على عرض بالقياس الى
موضوعاتها فانه ليس هو كون شيء بغير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لا كون شيء اخر له كما ان النور
القائم بالجسم نفس ظهور الجسم لا ظهور شيء بالجسم ففرق اذن بين كون الشيء في المكان وكون الشيء في الموضوع وهذا مفهوم من كلام الفاضل المذكور في
ايضا بين كون الشيء في الموضوع وبين نفس كون الموضوع نص على هذا الشيخ الرئيس في التعليقات حيث قال وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لاحتياجها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون
موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في
موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وعلى هذا يجب ان يحمل ايضا على ما فيه قوم من الحكم على اعتبار
الوجود وكونه من الانتزاعيات المصدرية بما ذكره في موضع اخر من التعليقات وهو قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض مع الجسم في كونه
ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم وقال بهمنيار في كتاب التحصيل لكن اذا قلنا كذا موجود فلسنا نعني به الوجود العام بل يجب ان يتخصص كل
موجود بوجود خاص والوجود اما ان يتخصص بفصول فيكون الوجود المطلق على هذا الوجه جنسا او يكون الوجود العام من لوازم معان خاصة
بها يصير الشيء موجودا وقال فيه ايضا كل موجود وذي ماهية فيها صفة بها صارت موجودة وتلك الصفة حقيقتها انها وجبت اقول
ولا يغرنك قوله فيما بعد اذا قلنا وجود كذا فانما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الاعيان لكان يحتاج الى وجود اخر
فاذن الوجود نفس صيرورة الشيء في الاعيان انتهى فان مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للموجودات كلها
بل المراد منها صرف الوجود الذي هو موجودية بنفسه وبه موجودية الماهية لا بامر اخر غير حقيقة الوجود يصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في
الاعيان ودفع عن ذلك الامر الاخر المفروض ما به يصير الشيء في الاعيان بالسلام اجزاء الكل به سابقا ولاحقا وما اكثر ما زلت اقدام المتاخرين
حيث حملوا هذه العبارات وامثالها المورثة من الشيخ الرئيس وتلامذته واتباعه على اعتبارية الوجود وان لا فرد له في الماهيات سوى الحصص فقد

حرفوا الكلم عن مواضعها والتي قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتاصل الماهيات حتى ان هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا ان الامر
بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقايق المتاصلة الواقعة في العين وان الماهيات المعبر عنها في عرف طايفة من اهل الكشف واليقين بالاعيان الثابتة
ما شمت رايحة الوجود ابدا كما سيظهر لك من تضاعيف اقوالنا الاتية ان شاء الله تعالى وسيعلم ايضا ان مراتب الوجودات الامكانية التي هي حقايق الممكنات
ليست الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي امورا مستقلة بحيالها وهويات متربعة بذواتها بل انما هي شئونات لذات
واحدة وتطورات لحقيقة فاردة كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه ان شاء الله تعالى وبالجملة فقد تبين لك ان
مفهوم الوجود العام وان كان امرا ذهنيا مصدريا انتزاعيا لكن افراده ومطروماته امور عينية كما ان الشيء كذلك بقياس الى افراده من الاشياء
المخصوصة بنسبة مفهوم الوجود الى افراده كنسبة مفهوم الشيء الى افراده لكن الوجودات معان مجهولة الاسامي سوا اختلفت بالذات او بالمراتب الكمالية
والنقصية يشرح اسمائها بانها وجود كذا ووجود كذا والوجود الذي لا سبب له ثم يلزمها بحكم الذهن الوجود العام البديهي والماهيات معان معلومة بالاسامي والحدود

فصل في ان الوجودات هويات بسيطة وان حقيقة الوجود ليست معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا مطلقا اعلم ان الحقايق الوجودية لا تتقوم
من جنس وفصل وبيان ذلك بعدما تقرر في الميزان ان افتقار الجنس الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان الفصل
المقسم للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية العقلية هو انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسها اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة
للوجود فعلى الاول يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هف وعلى الثاني يكون حقيقة الوجود اما الفصل
اخر وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبائع المحمولة متحدة بحسب الوجود لا بحسب المعنى والمفهوم وهو هنا ليس الامر كذلك وايضا يلزم تركب الوجود
الذي لا سبب له اصلا وهو محال واما ما قيل في نفي كون الوجود جنسا انه لو كان جنسا لكان فصله اما وجودا او غير وجود فان كان وجودا يلزم
ان يكون الفصل كالنوع اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير وجود لزم كون الوجود غير موجود فهو سخيف فان فصول الجواهر البسيطة مثلا جواهر
وهي مع ذلك ليست بانواع مندرجة تحت الجوهر بالذات بل انما هي فصول فقط وكذا فصل الحيوان مثلا يحمل عليه الحيوان وليس يلزم من ذلك ان يكون
فصل الحيوان نوعا له وسيجيء كيفية ذلك عن قريب ان شاء الله واذا انتفى كون الوجود جنسا انتفى كونه نوعا محصلا من الفصول العرضية فمن البيان المذكور
انه لا نوعية وبالجملة عموم وكلية بناء ما يقع به اختلاف غير فصل عنه كالمخصصات الخارجية من العرضيات فان تلك الامور انما هي اسباب شخصية لكون
الشيء موجودا بالفعل لا في تقويم معنى الذات في تقرير مفهومها وكما ان النوع لا يحتاج الى الفصل في كونه متصفا بالمعنى الجنسي بل في كونه متحصلا بالفعل
الشخص لا يحتاج الى التشخص في كونه متصفا بالمعنى الذي هو النوع بل يحتاج اليه في كونه موجودا وهذا انما يتصور في غير حقيقة الوجود فلو كان لحقيقة الوجود
متشخص بما يزيد على ذاته لكان التشخص داخلا في مرتبة النوع فثبت ان ما هو حقيقة الوجود ليس معنى جنسيا ولا نوعيا ولا كليا وكل كلي وان كان
من الاشياء الباقية فهو راجع الى الجنس او النوع كما لا يخفى فظهر ان الوجودات هويات عينية متشخصة بذواتها غير ان يوصف بالجنسية والنوعية
الكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع او جنس او بمعنى كونها متشخصة بامر زايد على ذاتها بل انما هي متميزة بذواتها الا بامر فصلي او عرضي ولا

ولا فصل

ولا فصل لها فلا حد لها واذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما هو مشار اليه فالعلم بها اما ان يكون بالمشاهدة الحضورية
او بالاستدلال عليها باثارها ولوازمها فلا يعرف بها الا معرفة ضعيفة **فصل** في ان حقيقة الوجود لا سبب لها بوجه من الوجوه اذ لا شك في
سقط بما تلوناه عليك ان الوجود لا يمكن تاليف حقيقته من شيء من كثرة عينية خارجية او ذهنية عقلية او كلية حدية اذا
نظرت الى ماهية الف جوهر الذات عنه وفي غيره وجدت لذات في شيء من تلك جوهرا مضافا اليهما وان لم يكن عقلا انها الا في القصار
ان حقيقته في ذاته من شيء علة القوام بها بل جوهر الذات بعينه هو جوهر ذاته لكنه هو بعينه سوى ما كان لكن خصوص الخارج او الذهن او الواقع
مطلقا فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي مبادي جوهرية او اشياء منها جوهر ذاته فكل واحد من تلك المقومات او بعضها اما ان يكون نفس حقيقة
الوجود فالوجود قد حصل بذلك المبدا قبل نفسه واما ان يكون او واحد منها امرا غير الوجود فهل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ماوراء
ذلك الامر الذي هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عاد الى انه بعضها او خارج عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقوما على الوجود
بالوجود وهو فطري الاستحالة فطري الفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك المقومات متقدم في حصولها لما يتقوم به الوجود
فيلزم حصول الشيء قبل نفسه فكان الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود يستحيل ان يجتمع ذاته من اجزاء متباينة في الوجود كالمادة والصورة
او يحلل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة ممتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شيء وشيء بوجه من الوجوه وكيف وهو في حقيقته لا يتكثر ولا يتجزى
اصلا لا عينا ولا ذهنيا ولا مطلقا واذ قد علمت استحالة قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود لاح لك ان الوجود من حيث هو متقرر بنفسه
موجود بذاته فهو متقرر بنفسه وجود ذاته فلا يتعلق بشيء اصلا بحسب ذاته كما تعلق الا بعوارضه وتطوراته اللاحقة فالوجود من حيث هو وجود
لا فاعل له ايضا مثلا لا مادة يستحيل له لا موضوع يوجد هو فيه ولا كما صورة يتلبس هو بها ولا غاية يكون هو لها بل هو فاعل الفواعل
وصورة الصور وغاية الغايات اذ هو الغاية الاخيرة والخير المحض الذي يشتاق اليه جملة الحقايق وكافة الماهيات فيتعالى الوجود عن ان يتعلق
بسبب اصلا اذ قد انكشف انه لا سبب لحصول الا يتجزى ولا سبب عنه ولا سبب له ولا سبب فيه وستطلع على تفاصيل هذه المطالب ان شاء الله تعالى

اشكالات وتفصيات انه قد يتعجب عدة شبهات في كون الوجود في الحقايق عينية منها ما ذكره صاحب التلويحات بقوله ان كان
الوجود في الاعيان صفة للماهية فهي قابلة له اما ان يكون موجودة بعده فحصل الوجود مستقلا دونها فلا قابلة ولا صفية او قبله فهي قبل الوجود
موجودة او معه فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود اخر والاقسام الثلاثة باطلة كلها فالمقدم كذلك والجواب عنه بما اختاره ان
الماهية مع الوجود في الاعيان وما بالمعية نفس الوجود الذي هي به موجودة بدون الاحتياج الى وجود اخر كما ان المعية الزمانية مثلا
بين الحركة والزمان الذي حصلت فيه بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان اخر حتى يكون للزمان زمان اخر فيكون للماهية وجود منفرد و
لوجودها وجود ثم يتصف احدهما بالاخر بل هما في الواقع امر واحد بلا تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا بالمعنى المذكور والاتصاف بينهما في العقل و
تفصيل هذا الكلام ما ذكره بعض اعلام من انه اذا صدر عن المبدا وجود كان لذلك الوجود هوية مغايرة للاول ومفهوم

كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني
هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن
مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى فقد علم مما ذكره ومما ذكرنا ان المهية متحدة مع الوجود
في الواقع نوعا من الاتحاد والعقل اذا حللهما شيئين حكم بتقدم احدهما بحسب الواقع وهو الوجود لانه الاصل في ان يكون حقيقة صادرة
عن المبدا والمهية متحدة محمولة عليه لكن في مرتبة هويته وذاته لا كالعرض اللاحق ويتقدم الاخر بحسب الذهن وهي المهية لانها الاصل في الاحكام
الذهنية وهذا التقدم اما بالوجود كما استعلمه او ليس بالوجود بل بالمهية ويجري ان ههنا تقدما غير الخمس المشهورة وهو التقدم باعتبار نفس
والحقيقة كتقدم مهية الجنس على مهية النوع بلا اعتبار الوجود وبالجملة مغايرة المهية للوجود واتصافها به امر عقلي انما يكون في الذهن لا في
الخارج وان كانت في الذهن ايضا غير منفكة عن الوجود اذ الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي لكن العقل
من شانه ان ياخذ المهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به فان قلت هذه الملاحظة ايضا كون ذهني
المهية فالمهية كيف يتصف بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع مراعاة قاعدة الفرعية في الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها اعتباران
احدهما اعتبار كونها تخلية المهية في ذاتها عن جميع انحاء الوجود وثانيهما اعتبار كونها نحوا من انحاء الوجود فالمهية باحد الاعتبارين
موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة غير موصوفة به على انا لنا مندوحة عن هذا التجشم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت المهية لا ثبوت شيء
للمهية فلا مجال للفرعية ههنا وكان اطلاق لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين المهية والوجود من باب التوسع
فانه ليس كما هو حقه على الارتباط الذي بين الموضوع وساير الاعراض والاحوال بل اتصافها بالوجود من قبيل اتصاف البسائط بالذاتيات
لاتحادهما ومنها ان الوجود لو كان في الاعيان لكان قايما بالمهية فقيامه اما بالمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها
المعدومة فيلزم اجتماع او النقيضين على المهية المجردة عن الوجود والعدم فيلزم ارتفاع النقيضين والجواب عنه بانه ان اريد بالموجودة
والمعدومة ما يكون بحسب نفس الامر فنختار ان الوجود قايم بالمهية الموجودة ولكن بنفس ذلك الوجود لا بوجود سابق عليه كما ان البياض
قايم بالجسم الابيض بنفس ذلك البياض القايم به لا ببياض غيره وان اريد بهما ما يكون ماخوذا في مرتبة المهية من حيث هي على ان يكون شيء
منهما معتبرا في حد نفسها بكونه نفسها او جزءها فنختار انه قايم بالمهية من حيث هي بلا اعتبار شيء من الوجود والعدم في حد نفسها وهذا ليس
النقيضين عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة فلا تخلو المهية في الواقع عن احدهما كما ان البياض قايم بالجسم لا بشرط البياض
اللابياض في حد ذاته ووجوده وهو في الواقع لا يخلو عن احدهما والفرق بين الموضعين بان الجسم بهذه الحيثية له وجود سابق
البياض ومقابله فيمكن اتصافه في الخارج بشيء منهما بخلاف المهية بالقياس الى الوجود فانها في الخارج عين الوجود فلا اتصاف لها
بالوجود بحسبه اذ اتصافها به ظرف ما يقتضي لا اقل المغايرة بينهما وان لم يقتض الفرعية كذا في العقل التحليل بينهما فيه كما في الخارج الا

عقلية شبهة

عقلية شبهة مشتملة على مراعاة جانب الخلط والتعرية يتصف بها العقل على الوجه الذي مر ذكره وقد علمت انا وسع عن ذلك الكلام فلا يلزم
من كون الوجود في الاعيان قيامه بالمهية او عروضه لها اذ هما شيء واحد في نفس الامر بلا امتياز بينهما فان المهية متحدة مع الوجود
الخارجي في الخارج ومع الوجود الذهني في الذهن لكن العقل حيث يعقل المهية مع عدم الالتفات الى شيء من انحاء الوجود يحكم بالمغايرة بينهما
بحسب العقل بعنوان المفهوم ثم احدهما عين المفهوم من الاخر كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع بجعل ووجود
وقريب مما ذكرنا ما ذكره بعض الوجوه ما ذهب اليه بعض اهل التدقيق من انه لا يجوز عروض الوجود المصدري ومفهوم الوجود للمهية في نفس الامر لما
عروض شيء لاخر وثبوته له فرع الوجود المعروض فيكون للمهية وجود قبل وجودها وايضا مفهوم الوجود متحد مع المهيات والمتحدان يمتنع عروض
احدهما للاخر حيث الحد او لا عروض للوجود بالمعنى المصدري لها بحسب الا اعتبار الذهن ايضا لان العقل وان وجد المهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها
بلا ضميمة لكنه لا يجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانه حينئذ موجودة ولا يلزم من ذلك قيام الوجود بها فان صدق المشتق لا يستلزم قيام
مبدا الاشتقاق واما الوجود بمعنى الموجود فهو يعرض للمهية بحسب الاعتبار الذهني حيث يجد العقل المهية اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة عارية عنه و
يجده في المرتبة الثانية عارضا لها ولهذا الحكم بانه عرض لها ولا يجوز عروضها في نفس الامر لانها في نفس الامر امر واحد لا تغاير بينهما فيه اصلا
ان السواد والموجود في نفس الامر واحد ذاتا ووجودا فلا يتصور هناك نسبة بينهما بالعروض وغيره واما في الاعتبار الذهني فهما شيئان لان
العقل قد يفصل في الشيء الواحد الى مهية متفردة وموجود متاخر فيتصور بينهما النسبة الا اعتبار انتهى ما ذكره ولا يخفى على المتفطن ان
كلامه وبين ما حققناه كما في الموافقة وان كان بينهما كما بين المنى الى الفرايض فان الوجود عنده اما امر مصدري واما محمول عام وكلاهما
اعتباريان وعندنا امر حقيقي عيني بذاته وجود وموجود بلا اعتبار امر اخر واما اتحاد الوجود مع المهية فهو مما فيه جهة الموافقة ثم ان في كلامه
وجوها من النظر اورد عليه بعضها منها معاصره العلامة الدواني ويرد على المورد ايضا اشياء كثيرة ولو اشتغلنا بها لكان خروجا عن طور
هذا الكتاب ومنها ما في حكمة الاشراق والتلويحات من انه ليس في الوجود ما عين مهيته الوجود فانا بعد ان نتصور معنى نشك في
انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زايد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل الى غير النهاية وهو محال ولا يحصل بان الوجود المعقول على الموجودات
اعتبار عقلي والجواب بما اسلفناه من ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في الذهن وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته
يتوقف على المشاهدة الحضورية وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بهويته التي هي عين الانية لا يبقى مجال هذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه
معارضة الزاما على المشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم قد استدلوا على مغايرة الوجود للمهية بانا قد نعقل المهية ونشك في وجودها و
المشكوك ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الاعيان فالوجود زايد على المهية والشيخ الرئيس بعين هذه الحجة لان الوجود ايضا
كوجود العنقا مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان ام لا فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية بل يكن
ما اوردناه عليهم من مسلك في اصل الحجة فانه هدم للاساس ومنها ما ذكره ايضا في حكمة الاشراق وهو انه اذا كان الوجود للمهية صفة زايدة

عليها في الاعيان فلا نسبة لها والنسبة وجود والوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل الى غير النهاية وجوابه ان وجود النسبة انما هو
في العقل دون العين فلذلك انما تنقطع بانقطاع الملاحظات العقلية على ان الحق عندنا كما مر انه ليس بين المهية والوجود مغايرة في
الواقع اصلا بل العقل ان يحلل بعض الموجودات الى مهية ووجود ويلاحظ بينهما اتصافا ونسبة على الوجه المذكور سابقا ومنها قولهم لو كان
الوجود زائدا لكان حاصلا في الاعيان وليس بجوهر فتعين ان يكون هيئة في الشيء واذا كان كذا فهو قائم بالجوهر فيكون كيفية عند المشائين
لانه هيئة قارة لا يحتاج في تصورها الى اعتبار غيره واضافة الى امر خارج كما ذكروا في حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل يتقدم على العرض
من الكيفيات وغيرها فيتقدم الموجود على الوجود وذلك ممتنع لاستلزامه تقدم الوجود على الوجود ثم لا يكون الوجود اعم الاشياء مطلقا بل
الكيفية والعرضية اعم منه من وجه وايضا اذا كان عرضا فهو قائم بالمحل ومعنى انه قائم بالمحل انه موجود بالمحل مفتقر ومفتقر في تحققه اليه ولا شك ان
المحل موجود بالوجود فدار القيام وهو محال والجواب انهم حيث اخذوا في عنوانات حقايق الاجناس من المقولات كونها مهيات كلية حق
وجودها العيني كذا وكذا مثلا قالوا الجوهر مهية حق وجودها في الاعيان ان لا يكون في موضوع وكذا الكم مثلا مهية اذا وجدت في الخارج كانت
بذاتها قابلة للمساواة واللامساواة وعلى هذا القياس الكيف وساير المقولات فسقط كون الوجود في ذاته جوهرا او كيفا او غيرهما
لعدم كونه كليا بل الوجودات كما سبق هويات عينية متشخصة بنفسها غير مندرجة تحت مفهوم كلي ذاتي كالجنس والنوع او الحد وليس عرضا بمعنى
كونه قائما بالمهية الموجودة به وان كان عرضا بمعنى انه خارج عنها متحد بها كما عرفت للاتحاد وعلى تقدير كونه عرضا لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته وعمومه انما
في الاعراض العامة والمفهومات الشاملة للموجودات انما هو للوجود الانتزاعي العقلي المصدري الذي يشتق منه مفهوم الموجود بما هو موجود في نفسه
ايضا ساير الاعراض فان وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع ووجود الوجود عين وجود المهية لا وجود شيء اخر لها فظهر عدم افتقاره
في تحققه الى الموضوع فلا يلزم الدور الذي ذكره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بجوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى وكذا وجود العرض
عرض بعرضية ذلك العرض لا بعرضية اخرى لما مر ان الوجود لا عرض للمهية في نفس الامر بل في الاعتبار الذهني بحسب تحليل العقل توضيح و
تنبيه قد تبين وتحقق ايضا عند ما ذكرنا في المقالات في الوجود انه كما ان النور قد يطلق ويراد منه المعنى المصدري اي نورانية شيء
في الاشياء ولا وجود له في الاعيان بل وجوده انما هو في الاذهان وقد يطلق ويراد منه الظاهر بذاته المظهر لغيره في الذوات المنورة كالواجب تعالى
والعقول والنفوس والانوار العرضية المعقولة والمحسوسة كنور الكواكب والسراج وله وجود في الاعيان لا في الاذهان كما سيظهر لك وجه ذلك
ان شاء الله تعالى واطلاق النور عليها بالتشكيك اللفظي والمعنى الاول مفهوم كلي عرضي لما تحته بخلاف المعنى الثاني فانه عين الحقايق النورية
مع تفاوتها بالتمام والنقص وبالقوة والضعف فلا يوصف بالكلية الا بالجزئية بمعنى المعروضية للتشخص الزايد عليه بل النور هو صريح (?) العقلية
التميز والوضوح والظهور وعدم ظهوره وسطوعه على من حجبه ضعف المدرك عقليا كان او حسيا او الاختلاط بالظلمات لشيء من مراتب
سر لا يحجب اصلا كما قد … اسباب القصور الا محاذ وشوائب القصور والهيولانيات لان لكل مرتبة من مراتب نقصان النور وضعفه

قصوره عن درجة الكمال التام النوري الذي لا تحدد له في العظمة والجلال في الرتبة والكمال وقع بازائها مرتبة من مراتب الظلمات في
الاعدام والمسميات بالمهيات الامكانية كما سيقرع سمعك بزيادة اطلاع عليه فيما سيقرع سمعك كذلك الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى
الانتزاعي العقلي من المعقولات الثانية والمفهومات المصدرية التي لا تحقق لها في نفس الامر ويسمى بالوجود الاثباتي وقد يطلق ويراد منه
الامر الحقيقي الذي يمتنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته وعن المهية بانضمامه اليها وكشفه فانه يلاحظ انضمام الوجود الانتزاعي اليه
هو من المعروضات المهية التي تمنع العدم … بل الممتنع باعتبار طرده وهو ما ينتزع هو عنه بذاته هو الوجود الحقيقي سواء كان وجودا حقيقيا
واجبيا او وجودا امكانيا تعلقيا ارتباطيا والوجودات الامكانية هوياتها عين التعلقات والارتباطات بالوجود الواجبي الحق لا
معانيها مغايرة للارتباط بالحق تعالى كالمهيات الامكانية حيث ان لكل منها حقيقة ومهية قد عرضها التعلق بالحق تعالى بسبب الوجودات
الحقيقية التي ليست الا الشئونات ذاته تعالى وتجليات صفاته العليا ولمعات نوره وجماله واشراقات ضوئه وجلاله كما صرح بذلك
برهانه ان شاء الله العزيز فان … بقصدها ان الوجود في كل شيء امر حقيقي سوى الوجود الانتزاعي الذي هو الموجودية سواء كانت موجودية
الوجود او موجودية المهية فان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجود الحقيقي كنسبة الانسانية الى الانسان والابيضية الى البياض ونسبته الى المهية
كنسبة الانسانية الى الضاحك والابيضية الى الثلج ومبدأ الانتزاع … الوجودات الحقيقية التي هي هويات عينية موجودة بذواتها لا
الوجودات الانتزاعية التي هي امور عقلية معدومة في الخارج باتفاق العقلاء والمهيات المرسلة المبهمة الذوات التي … في حد
نفسها … الوجود كما تحقق في مبحث الجعل من ان المجعول الاول بالذات هو ما يترتب عليه هو نحو من الوجود … دون المهية وكذا … بما هو
جاعل بما هو جاعل ليس الا مرتبة من الوجود لا مهية من المهيات … ان الموجود في الخارج بالذات هو الوجود … والمهيات … دون الوجودات العينية كما توهمه اكثر
المتأخرين كيف والمعنى الذي حكموا بتقدمه على جميع الاضافات ومنعوا طريان العدم عليه لا يجوز ان يكون امرا عدميا ومنتزعا عقليا والامر العدمي
الذهني الانتزاعي لا يصلح لان يمنع الانعدام ويتقدم على الاتصاف بغيره … والتقدم يعلم ان الحقيقة متحققة في نفس الامر وهي الحقيقة
التي تسمى بالوجود الحقيقي وقد علمت انها عين الحقيقة والتحقق لا انها شيء متحقق كما اشرنا اليه فما اكثر ذهول … القوم حيث ذهبوا الى ان الوجود لا تحقق
له الا امرا انتزاعيا عقليا دون الحقيقة العينية وقد اندفع بما ذكرنا قول بعض المحققين ان الحكم بتقدم الوجود على غيره من المهيات غير صحيح لانه
ليس للوجود معنى حقيقي الا الامر الانتزاعي لانا نقول الحكم بتقدمه على تقوم المهيات انما هو الوجود بالمعنى العيني لا الانتزاعي العقلي ومما يدل
على ان الوجود موجود في الاعيان ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء بقوله والذي يجب وجوده بغيره دائما ان كان فهو غير بسيط الحقيقة لان
الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب عن ملابسة ما بالقوة
والامكان باعتبار نفسه هو الفرد وغيره زوج تركيبي فقد علم من كلامه ان المستفاد من الغير امر وراء المهية ومعنى الموجود … (?)
المشترك وليس المراد من قوله وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود ان للمهية موجودية وللوجود موجودية اخرى بل الموجود هو الوجود

بالحقيقة والمهية معرض بامر الاتحاد ولا نزاع لاحد فى ان التمايز بين الوجود والمهية انما هو فى الادراك لا بحسب العين وبعد اثبات هذا الاتحاد
نقول ان جهة الاتحاد فى كل متحدين هو الوجود سواء كان الاتحاد بالهوهوية كما فى الانسان بالوجود والاتحاد بالحيوان او بالعرض
كما فى الانسان بالابيض فان جهة الاتحاد بين الانسان والوجود هو نفس الوجود والمنسوب اليه بالذات وجهة الاتحاد بينه وبين الحيوان هو الوجود
المنسوب اليهما جميعا بالذات وجهة الاتحاد بين الانسان والابيض هو الوجود والمنسوب الى الانسان بالذات والى الابيض بالعرض فحينئذ
فان المتحدين لا يمكن ان يكونا موجودين جميعا بحسب الحقيقة والا لم يحصل الاتحاد بينهما بل الوجود الواحد منسوب بالذات الى احدهما
احدهما او كلاهما انتزاعى وجهة الاتحاد حقيقى فالاتحاد بين المهيات والوجود اما بان يكون الوجود انتزاعيا اعتباريا والمهيات امور حقيقية
ذهب اليه المحجوبون عن ادراك حقائق اهل الكشف والشهود واما بان يكون المهيات امور انتزاعية اعتبارية والوجود حقيقى عينى كما هو المذهب
المنصور وبالجملة الوجود العينى وان كان حقيقة واحدة ونوعا بسيطا لا جنس له ولا فصل ولا يعرض له الكلية والعموم والجزئية والخصوص
والتميز لم يقبل ذاته لا بامر خارج الا انه مشترك بين جميع المهيات معنى بها صادق عليها لاتحاده معها فان الوجود الحقيقى العينى معنى الوجود
هو معنى الموجود فهو من حيث انه منشا لانتزاع الموجود به هو الموجود ومن حيث انه باعتبار ذاته منشا لذلك الانتزاع وبه يحصل موجودية المهيات
هو الوجود فكل من مفهوم الوجود الانتزاعى والحقيقى مشترك بين المهيات الا ان الانتزاعى يعرض له الكلية والعموم لكونه امرا عقليا من المفهومات
الشاملة كالشيئية والمعلومية والامكان العام واشباهها بخلاف الحقيقى فانه محض التحقق العينى وصرف التشخص والتعين من دون الى جاعل مخصص
ومعين بل بانضمامه الى كل مهية يحصل لها الامتياز والتحصل ويخرج من الابهام والخفاء والكمون فالوجود الحقيقى ظاهر بذاته بجميع انحاء الظهور
ومظهر لغيره وبه ظهر المهيات وله ومعه وفيه ومنه ولولا ظهوره فى ذوات الاكوان واظهاره لنفسه بالذات ولها بالعرض لما كانت ظاهرة موجودة
بوجه من الوجوه بل كانت باقية فى حجاب العدم وظلمة الاختفاء اذ قد علم انها بحسب ذاتها وحدود انفسها معراة عن الوجود والظهور فالوجود
والظهور يطرء عليها من غيرها فهى فى حدود انفسها هالكات الذوات باطلات الحقائق ازلا وابدا لا فى وقت من الاوقات وفى مرتبة من المراتب
كما قيل فى الفارسى سيه روئى زممكن در دو عالم ، جدا هرگز نشد والله اعلم ؛ ترجمة لقوله عليه السلام الفقر سواد الوجه فى الدارين
فظهور الوجود بذاته فى كل مرتبة من الاكوان وتنزله الى كل شان من الشئون يوجب ظهوره مرتبة من مراتب الممكنات وعين من الاعيان الثابتة
وكلما كان مراتب النزول اكثر وعن منبع الوجود ابعد كان ظهور الاعدام والظلمات بصفة الوجود ونعت الظهور واحتجاب العين الوجودية
المظاهر واختفاؤه بصور المجالى والتصاقه بصبغ الاكوان اكثر فكل برزة من البرزات توجب تنزلا عن مرتبة من الكمال وتواضعا عن غاية
الرفعة والعظمة وشدة النورية وقوة الوجود وكل مرتبة من المراتب يكون الخفاء والتنزل فيها اكثر كان ظهوره على المدارك الضعيفة
اشد والحال بعكس ما ذكر على المدارك القوية كمراتب انوار الشمس بالقياس الى عين الخفاش وغيرها ولهذا يكون ادراك الاجسام التى
هى فى غاية نقصان الوجود اسهل على الناس من ادراك المفارقات النورية التى هى فى غاية قوة الوجود وشدة النور بلا اشتباه

الوجود والتنوير [illegible] وضعفها [illegible] الموجودات [illegible] قوة وجوده وشدة ظهوره غير
متناهية قوة ومدة وعدة والشدة [illegible] وجوده وظهوره [illegible] الا بحسب [illegible] عند الحق الاول
وعندنا العقول [illegible] فالمدرك الضعيف [illegible] الموجودات المتناهية الضعيفة [illegible] بالاعدام [illegible]
بالاكوان المنصبغة بصبغ المهيات المتمايزة [illegible] المنظار [illegible] حقيقة [illegible]
والضعيف [illegible] النقص [illegible] بحسب اصل الحقيقة البسيطة باعتبار مراتب [illegible]
من مباحث التشكيك [illegible] ضعيفة فاهرة [illegible]
الكل واقوى [illegible] القوة المدركة وحضوره لديها [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] سطوع النور فى قصبة المراتب [illegible] وجوده الظهور الاشياء [illegible]
من [illegible] غاية العظمة [illegible] والسطوع [illegible] والبلوغ والكبرياء ولكن لضعف عقولنا [illegible]
الاعدام والظلمات [illegible] عن ادراكه ولا يمكن ان [illegible] فى الوجود [illegible] الصغير [illegible]
الوجود [illegible] النور والظهور من قبل [illegible] لعظمته وسعة رحمته وشدة نوره [illegible] وعدم تناهيه واقرب
الينا من كل الاشياء كما اشار اليه بقوله ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبقوله [illegible] اذا سألك عبادى عنى فانى قريب
بطون [illegible] ظهوره فهو باطن من حيث هو ظاهر [illegible] ادراكه [illegible] الحسية [illegible]
كان ظهوره [illegible] الاول [illegible] جماله وجلاله [illegible] المعرفة [illegible] الادراك
[illegible] والمدارك [illegible] الوجود والتنوير [illegible] الوجود الحى القيوم [illegible] وان لم يكن [illegible] الوجود
اختلاف [illegible] الكمال والنقص والتقدم والتأخر والظهور والخفاء [illegible] المراتب [illegible]
معينة [illegible] المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان الثابتة عند ارباب الكشف من الصوفية العرفاء
فانظر الى مراتب انوار الشمس التى هى مثال الحق فى عالم المحسوسات كيف انصبغت بصبغ الالوان الزجاجات وغيرها
[illegible] تفاوت فيها الا بالشدة واللمعان ونقصها [illegible] مع الزجاجات والوانها واحتجبت بها عن النور الحقيقى ومراتبه الحقيقية
[illegible] النور [illegible] الوجود والموجودات امور انتزاعية ذهنية ومن شاهد الوان
[illegible] الوان النور [illegible] مراتب [illegible] فى صورة [illegible]
[illegible] مراتب الوجود [illegible] للنور الحقيقى [illegible] الوجود [illegible] الاعيان [illegible]
[illegible] عن [illegible] الموجود

المتكثرة ومواضعها انه من مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من قبل ان نشاء الله من اثبات
وحدة الوجود والموجود ذاتا وحقيقة كما هو مذهب الاولياء والعرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين وسيقيم البرهان
القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت لا انها من مراتب تعينات الحق الاول وظهورات نوره و
شئونات ذاته لا انها امور مستقلة وذوات منفصلة ولكن عندك حكاية هذا المطلب الجليل يرد عليك برهانه وانتظره
منتفشا وذهب جماعة الى ان الوجود الحقيقي شخص واحد وهو ذات البارئ تعالى والمهيات امور حقيقية موجودة بها عبارة
عن انتسابها الى الوجود الواجب وارتباطها به تعالى فالوجود واحد شخص عندهم والموجود كلي له افراد متعددة هي الوجودات
ونسبوا هذا المذهب الى ذوق المتألهين والقول فيه نظر من وجوه الا عليان كون ذات الواجب تعالى هو وجود لجميع المهيات من
الجواهر والاعراض غير صحيح كما لا يخفى على المتأمل فان بعض افراد الموجود اسبق مما لا تفاوت فيها بحسب المهية مع ان بعضها متقدم
على بعض بالوجود فلا يحصل تقدم بعضها على بعض بالوجود مع كون الوجود في الجميع واحدا وحدة حقيقية منسوبا الى الكل فمن اعتذر
بان التفاوت بحسب التقدم والتأخر ليس في الوجود الحقيقي بل في نسبتها وارتباطها اليه بان يكون نسبة بعضها الى الوجود
الحقيقي اقدم من بعض آخر فنقول النسبة من حيث انها نسبة امر عقلي لا يحصل ولا تفاوت لها في نفسها بل باعتبار منشأ
المنتسبين فاذا كان المنسوب اليه واحدا من كل الوجوه والمنسوب مهية والمهية بحسب ذاتها لا تقتضي شيئا من التقدم والتأخر والعلية
والمعلولية ولا الاولوية فيكون بعض افرادها بالقياس الى البعض بعدم حصولها وفعليتها في نفسها ووجوب بعضها فمن اين يحصل الامتياز
لبعض افراد مهية واحدة بالتقدم في النسبة الى الواجب والتأخر فيها والثاني ان نسبتها الى الباري ان كانت التي رجع يلزم كون
الواجب تعالى ذا مهية غير الوجود ويلزم ان المهيات حقيقية متحدة معنى كما تقرر ان لا مهية له تعالى سوى الانية وان كانت النسبة بينها و
الواجب تعالى تعلقية وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما فيلزم ان يكون لكل من المهيات وجود خاص متقدم على انتسابها و
تعلقها اذ لا شبهة في ان حقيقتها ليست عبارة عن التعلق بغيرها فانا كثيرا ما نتصور المهيات ونشك في ارتباطها الى الحق وتعلقها
به تعالى بخلاف الوجودات اذ يمكن ان نتعقل ان هويتها لا تغاير تعلقها وارتباطها اذ لا يمكن الاكتناه بنحو من انحاء الوجود الا من جهة
العلم بحقيقة سببه وجاعله كما بين في علم البرهان وسنبين في هذا الكتاب ان شاء الله تعالى ان وجودات الاشياء على هذه الطريقة ايضا
متكثرة كالموجودات لا ان الموجودات امور حقيقية والوجودات بعضها حقيقي كوجود الواجب وبعضها انتزاعي كوجودات الممكنات
فلا فرق بين هذا المذهب والمذهب المشهور الذي ينسب الى جمهور المتأخرين القائلين بان وجود الممكنات انتزاعي ووجود الحق
عينه تعالى لانه تعالى بذاته مصداق حمل الموجود بخلاف الممكنات الا ان الامر الانتزاعي المسمى بوجود الممكنات يعبر عنه في هذه الطريقة
بالانتساب والتعلق او الربط او غير ذلك فما نقول بان الوجود على هذه الطريقة واحد حقيقة شخص والوجود كلي متعدد دون

الطريقة الاخرى لا وجه له ظاهرا بل نقول لا فرق بين هذين المذهبين في ان موجودية الاشياء بوجود له معنى عقلي ومفهوم كلي
شامل لجميع الموجودات سواء كان ذلك بالوجود بنفس الذات او باعتبار ارتباطها بغيرها فان اطلق الوجود على منشأ نحو
وجود الحق القائم بذاته كان ذلك باشتراك وحيث تكلمنا تفصيل المذاهب في موجودية الاشياء ضعيفة بعضها وفي الوجود وتساويه
جماعة من الناس ذهبوا الى ان الوجود صفة يتجدد بها الذوات الثابتة في حالة الوجود والعدم جميعا في التسمية وهو من
جنس المهية وان كانت غير حقيقة الوجود وان المهية لم يوجد لا يمكن الاشارة اليها بكونها هي هي او علة اذ العدم لا غير عنه
لا يجب التلفظ فالمهية لم يوجد لا يكون شيئا حتى يتصف بتقرر او لا لكونها تتصف بها فرع تحققها ووجودها وهو مرتبة الوجود متقدم
على مرتبة المهية في الواقع وان كانت متأخرة عنها في الذهن لان ظرف اتصاف المهية بالوجود هو الذهن كما علمت
الموصوف متقدم على الصفة في ظرف الاتصاف فاحفظ ذلك فانه نفيس وقالوا ايضا ان الصفات ليست بموجودة ولا
معدومة ولا مجهولة ولا معلومة بل المعلوم هو الذات بالصفة فالصفة لا تعلم وسموها الحال وادعوا واسطة بين النفي
والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم حيث الثابت على بعض المعدوم وهو المعدوم الممكن وبعض
الوجود ومعنى امر ليس بموجود ولا معدوم عندهم ما سموه حالا وكان هذه الطائفة ان ارسلوا ان يكون غرضهم مجرد اصطلاح تواضعوا
عليه فلا نناقش فيه وان ارادوا ان يكونوا قد ابانوا عن الامور الذهنية فان عنوا بالمعدوم المعدوم في الخارج فيجوز ان يكون الشيء ثابتا
في العقل معدوما في الخارج وان عنوا غير ذلك كان باطلا او لا خبر عنه ولا به ومما يوجب اقناعهم ان يقال انهم اذا ادعوا الممكن
معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا وجود المعدوم الممكن منفي و
منفي عندهم ممتنع فالوجود الممكن يصير ممتنعا وهو محال وان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف
بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما معا وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء
بالصفة الثابتة له فالمهية المعدومة يجب ان لا يصح ان يقال انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وان التزم احد على هذا التقدير بانه لا يصح
ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء وقد قال له شيء وكذا الامكان ثم انهم كما اضطروا في كون الذوات مشتركة في انها ذوات
الى صفات يفرق بها كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في انها صفات الى فرض قسم ثالث يفرق بها وهكذا الى
الى غير النهاية بل يتبين انه اذا لم يعلم الشيء وتبين عليهم ان الصفة غير غيرها كما ان الذات مجردة عنها ومن هذا القبيل جماعة ايضا كفوا
عن ان يقولوا ان الباري موجود او معدوم لكون اللفظ على صفة المفعول فتحرسوا عن ذلك وما يجب اللفظ لعمره سهل فيما يتعلق
بالعلوم والمعارف كيف وجل الالفاظ المطلقة وصفة كذلك انما المراد منها في حق الباري تعالى معنى يكون اعلى واشرف
مما وضعت الاسماء بازائه فيجب ان المراد من الجميع في النظر السابق من اطلاقها كما يجب التوقيف الشرعي عليه تعالى ليس معنا هنا الكلام كتفد

عن الجنبتين وكذا العلم والقدرة والوجود والإرادة معانيها في حقه تعالى أشرف مما يفهمه الجمهور وليس انها بعدم [illegible]
لفظ من هذه الألفاظ المشتركة المعاني مع التنبيه على أن صفاته تعالى عين ذاته التجريد عن المعنى الذي يتصوره من تلك اللفظ
عن صفة نقص الحقيقة وأما السلوب والاعتبارات فلا يجوز أن يراد من الألفاظ الموضوعة بإزائها المستعملة في حقه تعالى
معانيها الوضعية العرفية وأما من احتج على عدم إطلاق لفظ الموجود عليه بأنه يلزم منه كونه مشاركا للموجودات في الوجود
فقد ذهب إلى حجر التعطيل فإنه لا يصح حينئذ أن يحكم بأنه حقيقة أو ذات أو شيء من الأشياء لأنه يلزم اشتراكه مع غيره في مفهوم
الحقيقة والذات والشيء وإذا لم يكن شيئا يكون لا شيئا لاستحالة الخروج عن النقيضين وكذا الهوية والثبات والتقدم
أنه يلزم نفيها فيفسد معرفته ووصفه بصفات جماله ونعوت كماله تعالى الجبار عما يقوله أشباه العقلاء من القوم عما يعزون عنه الناس
من أهل النظر وما هو القدر في إيراد أمثال هؤلاء في هذا الكتاب إذ لا يليق بالتضييع وقبيح ذكر المجازفات فيه ولكن ذكر
صاحب الإشراق في كتاب المطارحات بعد ما ذكر ما توهموا من شيئية المعدوم وإثبات الواسطة من أن الوجود عندهم صفة الفاعل
وهو ليس بموجود ولا معدوم فلا يفيد الفاعل وجود الوجود مع أنه كان يعود الكلام إليه ولا يفيد ثباته فإن ذلك كان ثابتا في نفسه
بإمكانه فما أفاد ما ألف عليه المهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع فقال وهو لأن قوم نشأوا في ملة الإسلام ومالوا إلى الأمور العقلية وما
كانت لهم أفكار سليمة ولا حصل لهم ما حصل للصوفية من الأمور الذوقية ووقع بأيديهم مما نقله جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم سماهم
تشبيها بأسامي الفلاسفة فظن القوم أن كل اسم يوناني هو اسم فيلسوف فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا إليها وفرعوها
رغبة في الفلسفة وانتشرت في الأرض وهم فرحون بها وتبعهم جماعة من المتأخرين وخالفوهم في بعض الأشياء إلا أن الكل إنما غلطوا
بسبب ما سمعوا من أسامي يونانية لجماعة صنفوا الكتب يتوهم أن فيها فلسفة وما كان فيها شيء منها فقبلها المتقدمون وتبعهم فيها
المتأخرون وما خرجت الفلسفة إلا بعد ما غيرها رعاع عامة يونان وخطباؤهم وقول الناس **فصل في الوجود الرابطي** اعلم أن
الوجود الرابطي في صناعتهم يكون على معنيين أحدهما ما يقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد
الثلث وهو ما يقع رابطة في الحمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي يكون في جملة العقود وقد اختلفوا في كونه غير الوجود
المحمولي بالنوع أم لا ثم في تحققه في الهليات البسيطة للوجود الحق هو الأول وفي الأول في الثاني والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود
مطلق عندي أن الأسامي التي اتفقت النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الاعتبارية كما سيتضح لك عن قريب إيضاح من أن الحق أن الاتفاق
بينهما في مجرد اللفظ والثاني ما هو أخذ اعتبار وجود المشترك الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه إلا تحقق الشيء في نفسه ولكن على
أن يكون في شيء آخر أو له أو عنده لا بأن يكون لذاته كما في الوجود القيومي بذاته فقط في فلسفتنا وجملة المعاني الأعدادية
في الفلسفة المشهورة فإن وجود المعلول من حيث هو وجود للمعلول هو وجوده بعينه للعلة التي عللته لا عندنا وعندهم

لكنا

لكنا نقول إن لا جهة أخرى للمعلول غير كونه مرتبطا إلى جاعله التام يكون بتلك الجهة موجودا لنفسه لي على خير شيء إن الوجود ان
ويختلف الحيثيتان وهم لا يقولون بإزاء المعلول عندنا هي من الوجودات بالجعل البسيط وعندهم أما في النفس المهيات كما في قوم
الرواقيين أو اتصافها بالوجود أنها كما في قاعدة المشائين فإذن هذا الوجود الرابطي البسيط جدا ومباين لتحقق الشيء في نفسه بل
بل لا أحد اعتبارات التي عليها أن كان وأما الوجود الرابطي الذي هو أحد الرابطين في الهلية المركبة فنفس مغهومه مباين لوجود الشيء
في نفسه وفي قولنا البياض موجود في الجسم اعتبار أن اعتبار تحقق البياض في نفسه وإن كان في الجسم وهو بذلك الاعتبار محمول الهلية البسيطة
والآخر أنه بعينه في الجسم وهذا مفهوم آخر غير تحقق البياض في نفسه وإن كان هو بعينه تحقق البياض في نفسه ملحوظا بهذه الحيثية وإنما
يصح أن يكون محمولا في الهلية المركبة ومغايرة أن حقيقة ما عينه ليس وجوده في نفسه النفسية بل للجسم ثم وجود الشيء الذي تعد أن يو
على هذه الجهة ملحوظ على نحو تارة بالنسبة إلى في ذلك الشيء فيكون من أحواله ونارة إلى المنعوت فيكون الجسم موجودا للبياض فيكون بهذا الاعتبار
من حالات المنعوت على ما تلونا عليك فيقع لفظ الوجود في نفسه أيضا بالاشتراك العرفي على معنيين أحدهما بإزاء الوجود الرابطي
بالمعنى الأول ويعم ما لذاته وهو الوجود في نفسه لنفسه وما لغيره كوجود الأعراض والصور وهو الوجود في نفسه لغيره والآخر بإزاء الرابطي بالمعنى
الآخر وهو ما يختص بوجود الشيء لنفسه فلا يكون للنواعت والأوصاف والحاصل أن الوجود الرابطي بالمعنى الأول مفهوم تعلقي لا يمكن تعقله على حياله
الاستقلال وهو من المعاني الحرفية ويستحيل أن ينسلخ عنه ذلك الشأن ويؤخذ معنى اسميا بتوجيه الالتفات إليه فيصير الوجود المحمولي نعم ربما يصح
أن يؤخذ نسبيا غير رابطي وبالمعنى الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه وإنما لحقته الإضافة إلى الغير بحسب الواقع خارجا عن مهية
موضوعه فله صلوح أن يؤخذ بما هو هو فيكون معنى اسميا كما في الإضافات المحضة والنسب الصرفة وهذه الأقسام متأتية في العدم على وزان
ما قيلت في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو صح صطلح على الوجود الرابط الأول بالرابطين والرابطي للآخر وبإزائهما الوجود
المحمولي الأول للمعنيين والوجود في نفسه للآخر وكذا في باب العدم يقع الصيانة عن الغلط **فصل في تعريف الوجوب والإمكان والامتناع** و
والباطل أن أقدم المعاني التي ترتسم النفس بها ارتساما أوليا هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس أن يعرفها تعريفا حقيقيا
لا لفظيا تنبيهيا عرفها بما يتضمن دورا فعرف الممتنع بأنه ليس بممكن ثم عرف الممكن بما ليس بممتنع وهذا دور ظاهر وعرفوا أيضا الواجب بأنه الذي
يلزم من فرض عدمه محال والممكن بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال وهذا فاسد لما توهم بعضهم من أن هذا الواجب الدور من جهة تعريفهم
الممتنع بما ليس بممكن فإن المراد منه الممكن العام وما عرف بأنه الذي لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال هو الممكن الخاص فلا يلزم الدور من هذا
الوجه بل من أجل أنه عرف الممتنع بما يجب أن لا يكون وعرف الواجب بما ذكرناه فيكون تعريفه دوريا فهذه الأشياء يجب أن يؤخذ من الأمور
التنبيهية فإن الإنسان لا يتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية المطلقين مفهوما أقدم من الضروري واللاضروري فإذا نسب الضرورة
إلى الوجود يكون وجوبا وإذا نسبها إلى العدم يكون امتناعا وإذا نسب اللاضرورة إلى أحدهما أو كليهما حصل الإمكان العام أو الخاص على

ان التعريفات المذكورة مشتملة على خلل آخر وهو ان مفهوم الواجب ليس ما يلزم من عدمه محال بل هو نفس عدمه محال فليس الا ممتنع محال
او لا يكون ما يلزم اظهر ولا يبين من نفس فرض عدمه وكذا الكلام في الممتنع فان المحال نفس الممتنع لا ما يلزم من فرض وجوده فيكون تعريفا
للشيء بنفسه وعلى هذا السبيل معنى الامكان بل جميع المفهومات الشاملة المبحوث عنها في العلم الكلي كما نبهناك عليه سابقا وان اشتهر
ان يعرف شيء من هذه المعاني الثلثة فللمتاخذ الوجوب بينا بنفسه كيف وهو تاكد الوجود والوجود بديهي وكذا العدم لان الوجود يعرف
والعدم يعرف بالوجود بوجه ما ثم يعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين والامتناع باثبات الوجوب على السلب ثم اعلم ان القوم
اولا اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلثة نظرا الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم فحكموا بان الاقسام من غير ملاحظة
الثابت بالبرهان فوجدوا ان كل مفهوم كلي اما الاولى لا اضافات بالحد منها فحكموا اولا بان كل مفهوم يجب فرض اما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم
او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم جميعا
فيرتفع بادنى التفات وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلثة عقليا ثم لما جاءوا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون الماهية مقتضية لوجود
امر غير معقول بحسب النظر العقلي وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك الوجه فاذا شرعوا في شرح خواصه اخذوا
اخر الواجب الوجود كما ستذكر على وجه التصعيد وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثباتهم الوسايط العقلية والنفسية والطبايع
الجسمية ونسبة العلية والافاضة والاثار اليها اولا ثم نفيهم ما بينوا في مقام ان لا مؤثر في الوجود الا الواجب وان نسبة العلية والتاثير الى ما سواه من المبادي
العقلية والنفسية والطبيعية من اجل انها شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق ومكثرات لجهات جوده ورحمته ونحن ايضا سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصد
ان هذا حسب مسلكنا او لا مسلك القوم في اوائل المباحث واواسطها ثم نفترق منهم في الغايات لئلا تنبو الطبايع عما نحن بصدده في اول
الامر بل لحصل لهم الاستيناس ويقع في اسماعهم كلامنا موقع القبول اشفاقا بهم فكما انهم عبروا عن معنى الواجب على فهم المتعلمين من التعريف
الخارج من التقسيم فكذلك يمكن ان يعبر من معنى الممكن في بعض ما سوى الواجب على فهم الجمهور كما ستقف عليه في التقسيم الاقرب الى التحقيق ما يوجد في كتبهم ان كل
موجود اذا لاحظ العقل من حيث هو موجود وجود النظر اليه عما عداه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يمتنع من نفس ذاته في نفس ذاته الموجودية بالمعنى العام
الشامل للموجودات ويحكم بها اتم ما يكون كذلك بل يفتقر في ذلك الانتزاع الى ملاحظة امور وراء نفس الذات والحيثية لمشابه الى شرط ما او انضمام شيء
ما اليها او غير ذلك فالاول هو مفهوم الواجب لذاته وهو حقيقة الوجود الاول وهو نور الانوار على لسان الاشراق والوحدة الحقيقية عند العرفاء وغيب
الحقايق عند الصوفية والثاني لا يكون منشأ الذات بعد ما جعلنا المقسم الموجود فلنسميه ممكنا سواء كان ماهية او انية الا ان موجوديته
بانضمام الوجود اليها او انصباغها به وموجودية الوجودات بصدورها عن جاعل التام كوقوع الاضواء والاظلال على الهياكل والقوابل
وبطوره وبالاطوار الوجودية المنسوبة الى الماهيات بنحو الانصباغ والاتصاف والاستكمال الى القيوم الجاعل على نحو القيام والرقوق والتشعشع
والتجلي والفيض الرشحي الى غير ذلك مما يليق بتقدسه وغناه عما سواه فمصداق حمل مفهوم الوجود العام ومبدأ انتزاع هذا المعنى الكلي

الواجب

الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا ملاحظة جهة اخرى واعتبار امر آخر غير ذاته من الحيثيات التقييدية او الانتزاعية التعليلية والتقييدية وفي
الممكن بواسطة حيثية اخرى انضمامية تقييدية اذا اريد به الماهية او ارتباطية تعليقية اذا اريد به نحو من الوجود واذ سيكشف لك بنحو البرهان ان حقيقة
الممكن ليست الا باقي الوجود مع حقيقة الوجود كما اشير اليه وان مناط امكان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير متعلقا اليه ومناط
الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه فالامكان في الماهيات اي رجع من مفهومها الوجود مما هو معنى لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس الى ذاتها من
حيث هي والامكان في نفس الموجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقة وكونها بهويتها روابط وتعلقات الى غيرها فحقايقها حقايق تعلقية
وذواتها لمعاني ليس لها استقلال لهاذاتها او وجودا لذا فالماهيات الكلية فانها وان لم يكن لها ثبوت قبل الوجود والا لزم الاعيان منصورة
بكنهها ما دام وجودها ولو في العقل فانها ما لم يتنور بنور الوجود يمكن الاشارة العقلية اليها بانها ليست مع وجودها ولا معدومة في وقت من
الاوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وليست حقايقها حقايق تعلقية فيمكن الاشارة اليها والحكم عليها بانها في حد
ذواتها ليست الا هي وانها لا موجودة ولا معدومة ولا متقدمة ولا متاخرة ولا مصدرة ولا صادرة ولا متعلق ولا جاعل ولا مجعول ولا يمكن الحكم
عليها بحسب نفسها ولو في وقت وجودها المنسوب اليها مجازا عند العرفاء بشيء من النعوت الا بانها هي لا غير بخلاف الوجودات فان حقايقها
تعلقية لا يمكن للعقل الاشارة اليها مع فرض انفصالها عن القيوم الحق بانها هي او ليست لها هويات انفصالية استقلالية ومع هذا فانها عينيات
صرفة بلا ابهام ووجودات محضة بلا ماهية وانوار ساذجة بلا ظلمة وهذا مما يحتاج تصوره الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة
ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لان ادراكها يحتاج الى فطرة مستانفة وقريحة ثانية فكما ان الماهيات الغير البسيطة التي لا حد لها لا يمكن
تصورها بالحد ولها الاكتناه بماهياتها الا بعد تصور ما سبق عليها من مقوماتها الذاتية فكذلك لا يمكن الاكتناه بشيء من انحاء الوجودات العارضة
الا من سبيل الاكتناه بما هو مقوم له من مبادئه الوجودية ومقوماته الفاعلية كما تعلم بتعمق شديد بناء على ما ذكره المنطقيون في كتاب البرهان ان الحد
والبرهان متشاركان في الحدود وان الحد الاوسط في البرهان بعينه هو الحد الذي هو الفصل في الحد وما ذكره المعلم الاول في اثولوجيا ان الجواب
عن ما هو وكثيرا من الاشياء واحد بعينه اشارة لطيفة غامضة بل واضحة لمن تدبر وبالجملة تجريد الممكن عن مقوماته يجب الماهية او الوجود وليس الحكم
النفس وتصرفات النفس فقد تبين مما ذكرنا من معنى الامكان والوجوب ان ما حقه في نفس ذاته الامكان والافتقار لا يصح ان يقتضي وجود ذاته
لا تاما ولا ناقصا ولا ترجيح وجوده او عدمه سواء بلغ حد الوجوب ام لا فاذن لا يجوز كون ذات الممكن مقتضيا لرجحان الوجود ولا اولوية رجحانها
متقدما على وجوده فالاولوية باعثة التحقق انما نشات من الغفلة عن كون الممكن في نفسه مع القطع عن غيره باطلا محضا وليس له اعتبار ولا تاثير الا بالقضاء
اصلا وايضا لو اقتضى ذات ممكن ما اولوية وجوده ورجحانه لزم ترجيح من غير مرجح لانه ما لم يكن قبل وجوده متميزا ولا مخصصا فيجب ان يقتضي ممكن ما اولوية
وجوده ويخصصه بمرتبة من مراتب الوجود ولا يقتضي ممكن آخر اولوية وجوده ويخصصه بتلك المرتبة مع عدم تميز شيء منهما عن الآخر لبطلانهما في
تلك المرتبة يلزم ما ذكرناه من الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص هذا ما ذكره الشيخ الى معنى الامكان الذاتي الشامل لجميع الممكنات في قوله كل شيء له الا

الا وجهه ذا الهلاك عبارة عن كلا تحقق فيه الوجود تعالى شيء وجهه وهو جهة الوجوب الذي هو فعلية الوجود وبهذه النغمة الروحانية قبل انه قرأت نفس
النبي صلى الله عليه وآله وسلم اهتزازا علو كبار استغلابا حيث سمع قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل وطرب طربا قدسيا لا جسمانيا وقال اللهم ان
العيش عيش الآخرة واما الحق فقد يعني به الوجود في الاعيان مطلقا فيقال لكل شيء نحو وجوده العيني وقد يعني به الوجود الدائم وقد يعني به الواجب لذاته
وقد يفهم منه حال القول والعقد من حيث مطابقتهما لما هو واقع في الاعيان فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق وهذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصدق
فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه وقد ظن ان الحقية عبارة عن نسبة الامر في نفسه الى القول والعقد والصدق
لنسبتهما الى الامر في نفسه فان التفرقة بينهما بهذا الوجه فيهما تعسف واحق الاقاويل ما كان صدقه دائما واحق من ذلك ما كان صدقه اوليا واول الاوائل
الحقة الاولية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بانه لا واسطة بين الايجاب والسلب وانه اليه ينتهي جميع الاقوال عند التحليل وانكاره انكار لجميع المقدمات
والنتائج وهذه الحقية من عوارض الموجود بما هو موجود لعمومه في كل ما هو موجود ونقاوة ما ذكره الشيخ في الشفاء سبيل مفاتح السوفسطائية ان يقال لهم
اكم تعلمون ان انكاركم حق او باطل وتشكون فان حكموا بعلمهم بشيء من هذه الامور فقد اعترفوا بحقية اعتقاد ما سواء كان ذلك الاعتقاد اعتقاد
الحقية في قولهم بانكار القول الحق او اعتقاد البطلان او الشك فيه فيسقط انكارهم الحق مطلقا وان قالوا انا نشك فيقال لهم هل تعلمون
انكم شككتم او انكم انكرتم وهل تعلمون من الاقاويل شيئا معينا فان اعترفوا بانهم شاكون او منكرون وانهم يعلمون شيئا معينا من الاشياء فقد
يعلم ما هو حق وان قالوا انا لا نفهم شيئا ابدا ولا نفهم انا لا نفهم ونشك في جميع الاشياء حتى في وجودنا وعدمنا ونشك في شكنا ايضا وننكر الاشياء
جميعا حتى انكارنا لها ايضا ولعل فيما ما يتلفظ به لسانهم معاندين فيسقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد فليس علاجهم الا ان يكلفوا بدخول
النار والنار واللانار واحد ويضربوا فان الالم واللاالم واحد ذنابة تقسيم المفهوم بحسب المواد الثلث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية او فرضها الى
ضرورة طرفي الوجود والعدم او الايجاب والسلب فقط على الاعتبار مع صحة الترك وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى اي محمول كان فكل مفهوم
اما ان يكون واجب الحيوانية او ممتنعها او ممكنها لكن حيثما يطلق الواجب وقسيمه في العلم الكلي تبادر الذهن الى ما يكون بالقياس الى الوجود فهذه المواد
هي المستعمل في فن الميزان لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود واما ما توهم بعض من ان هذه مغايرة لتلك بحسب المعنى والا لكانت
المهيات واجبة لذواتها فندفع بان اللازم منه هو ان يكون الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فالاختلاف في المعنى بحسب اختلاف المحمول
اختلاف مفهوم الوجوب الذي هو المادة والجهة وبعض اجلة اصحاب البحوث حيث لم يتفطن ان لازم المهية كثبوت الزوجية للاربعة انما يثبت
الى نفس المهية لا يتوقف كما لثبوت الزوجية على حال المهية الا بالوضع في الطبايع الامكانية لغير المتحقق الا بالجعل ولا على وجود الا بالعرض
فزعم انها حال الاقتضاء مخلوطة بالوجود لا بالذات حتى يكون العلة المقتضية مركبة عند العقل من المهية وحيثية الوجود لها على ان يكون
المعقود بذلك الحكم وصفية ظن ان كون اللوازم واجبة لملزوماتها نظرا الى ذواتها انما يتصور اذا كانت الملزومات واجبة الوجود لذواتها
اذ لو لم يكن كذلك لاحتاج ثبوت اللوازم لها الى ما يوجدها وظن ان الضرورة في قولنا الاربعة زوج مادامت موجودة بالضرورة ضرورة

مقيدة بقيد

نخعية — فيقال الحقية — ذنابة — بحسب المحمول

مقيدة بقيد الوجود ولم يميز الضرورة الذاتية عن الضرورة بشرط الوصف كالضرورة الذاتية الازلية كما في قولنا الله قادر وحكم بالضرورة
عن الضرورة الذاتية الصادقة حالة الوجود اي مع الوجود لا بالوجود كما في هذه الضرورة فليس بين الضرورة بالشيء زمانيا وغيرها وبين
الضرورة ما دام الشيء كذلك وبين الضرورة الازلية السرمدية والذاتية فرق تحصل في تحديد سبيلا مستبينا لتحصيل الضرورة الذاتية مع الوصف
لا بالوصف وبهذه الضرورة التي هي مع وصف الوجود طلاقية مشترك عندنا بين ذاتيات المهية المتقدمة ولوازمها المتأخرة والفارق
التقدم والتأخر بنحو واحد منهما هو بحسب الذات في المهية لا بحسب الطبع والعلية المشهور فصل في ان واجب الوجود لا يكون واجبا
وبالغير جميعا وفيه عدم علاقة اللزومية بين واجبين لو فرضا لكن ما لا علة له فرداني يجب بعلة كان قد علمت ان مناط كون الشيء واجبا بالذات
هو كونه اذا نظر اليه من حيث ذاته بذاته مطابقا للحكم عليه بانه موجود ومحكيا عنه بذلك من غير حيثية اخرى انضمامية او انتزاعية تقييدية او تعليلية
فان مصداق الحكم على الشيء بامر قد يكون نفس ذات الموضوع من غير اعتبار امر مطلقا وهو الضرورة الازلية التي في الدائم وقد يكون نفس الموضوع من دون
شرط وعلة لكن ما دام اتصاف ذات الموضوع بالثبوت في الحيثية المذكورة وهذا نحو الظرفية الحينية لا على تعليل الحكم او تقييده كقولنا الانسان
حيوان او الانسان انسان ويقال له الضروري الذاتية وقد يكون ذات الموضوع باعتبار حيثية تقييدية خارجة عن مصداق الحكم وقد يكون مع
حيثية اخرى غير الذات تقييدية سواء كانت سلبية كزيد اعمى او اضافية كالسماء فوقنا او اعتبارية كزيد ممكن او انضمامية كزيد ابيض فصدق
الموجود بمعنى الواجب الوجود من قبيل الضرورة الازلية اذ معنى كون الشيء واجبا لذاته ان يكون بحيث اذا اعتبر ذاته بذاته من غير اعتبار معنى
كانت واية حيثية كانت غير نفس الذات يصدق عليه مفهوم الوجود والموجودية في نفس الامر اذ لو فرض كون شيء كذلك مستندا في موجوديته
الى علة موجبة خارجة عنها لا يخلو اما ان يكون بحيث لو فرض رفع المفيض لوجوده او فرض رفعه عنها او قطع النظر عن ملاحظة تأثيره فيها ايضا يكون
مطابقا لصدق الموجود ومحكيا عنها بالموجودية ام لا يكون فان كان الاول فلا تأثير لايجاب الغير لوجوده لاستناد فرض وجوده وعدمه
واعتباره ولا اعتباره وقد فرض كونه مؤثرا هذا خلف وان كان الثاني فلم يكن ما فرض واجبا بالذات هذا خلف للاشتباه في ان الشيء مستحيل وبطلان
التالي بقسميه يوجب بطلان المقدم فكون واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالغير باطل فيبطل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته ومن
ههنا يتبين انه لا يصح ان يكون لواجب الوجود علاقة لزومية مع واجب وجود آخر لو فرضا اذ العلاقة العقلية انما يتحقق بين امرين يكون
بعضها علة موجبة لبعض آخر او بين امور يكون معلولة لعلة واحدة موجبة بلا وسط او بوسط فانا نعلم ان الامور التي ليست بينها علاقة
العلية والمعلولية والافتقار والارتباط بوسط او بغير وسط يجوز عند العقل وجود بعضها منفكا عن الآخر فاذن لو فرضنا بين
الواجبين المفروضين تلازما فانيا ولحوقا عقليا يلزم معلولية احدهما او كليهما فيلزم امكان شيء من الواجب وهو مناف للوجوب
الذاتي وهذا خلف طريق آخر لو كان بين الواجبين تلازم لزم اجتماع وجودين متغايرين في ذات واحدة والملازمة ظاهرة بادنى تأمل
كذا بطلان اللازم فالذات الواجبة باي ذات فرضت حيثية لا يعرض لها الوجوب بالقياس الى ما لا يحتاج اليه سواء كان واجبا او ممكنا كلا

واجبا بالذات — لا واسطة — العلية

لها الوجوب بالغير ولا بد بطابع مفهوم الواجب غير ان يكون للواجب امكان بالقياس الى الغير وتجويز امكان بالقياس الى الغير والغير الواجب
بالقياس اليه الا اذا لوحظ بينهما علاقة العلية والمعلولية وارتباط الايجاب والوجوب وشيء من ذلك لا يتحقق بين الواجبين كما علمت
فلو فرض وجود واجبين لا يكون بينهما معية ذاتية ولا علاقة لزومية بل مجرد مصاحبة اتفاقية فيثبت لكل منهما امكان بالقياس الى الاخر
والمضافان اللذان وجوب كل منهما مع الاخر لا يكفي في تحققهما موضوعاهما بل يحتاجان الى ثالث جامع بينهما موقع للاضافة كما فصل في
كتاب البرهان حيث تبين فيه كيفية تحديد كل منهما وانه يجب ان لا يوخذ في المضاف الاخر بل انما يوخذ في التحديد السبب الموقع للاضافة بينهما

فصل في ان الواجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لا ماهية له سوى الوجود بانه يجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كالانسان
مثلا فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجود فهو كونه في الاعيان وفيه وجوه الاول انه لو لم يكن وجود الواجب عين ذاته يلزم كونه
مع بساطته كما تبين قابلا وفاعلا فان اللزوم ان وجوده لكونه عرضيا للماهية يكون معلولا لان كل عرضي معلول اما للمعروض او
لغيره فلو كان معلولا للغير يلزم امكانه اذ المعلولية للغير تنافي الوجوب هف فاذن الماهية يكون قابلا للوجود من حيث المعروضية
وفاعلا من حيث الاقتضاء وبطلان التالي ظاهر سيرد عليك انشاء الله تعالى الثاني لو كان وجوده زائدا عليه يلزم تقدم الشيء
بوجوده على وجوده وبطلانه ضروري من دون الاستعانة بما ذكره صاحب المباحث من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في
الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك وان كان غيرها عاد الكلام فيه وتسلسل وجه اللزوم ان الوجود حينئذ
الى الماهية لاحتياج العارض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة من الماهية او الغير لامتناع افتقار الواجب
الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فيكون الماهية متقدمة على وجودها بوجودها الثالث لو كان زائدا يلزم امكان
زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة بيان الملازمة ان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائز الزوال
نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته مستقلا في حقيقته غير متعلق بالماهية هف وههنا بحث وهو ان امكان الشيء لذاته بالنظر
وجوبه بالغير نظرا الى ذات ذلك الغير فان اريد بامكان زوال الوجود امكان زواله نظرا الى ذات ذلك الوجود العارض المعروض
على ذات الواجب فهو مسلم لكن لا يستلزم امكان زواله نظرا الى ذات المعروض لان الذات بذاتها مقتضية موجبة لوجوده
على ذلك التقدير والا كان باطلا في الاحتمال لا امكان في صرف وان اريد بامكان الزوال ما هو بحسب الذات الموجبة للوجود فهو
والسند ظاهر وحاصل ما ذكره صاحب المباحث في الاعتراض على الوجه الثالث الذي هو العمدة من الوجوه الثلثة انه لما يجوز ان يكون
الوجود من الماهية من حيث هي فيتقدم لا بالوجود بل بنفس ذاتها بذاتها كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود بل بنفسها
ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكيم العلامة في
مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج وبديهة العقل

الوجوب

الوجوب نفقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدا الوجود ومفيده بخلاف القابل فان الموجود
لا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود غير معتبر فيه الوجود مثلا يلزم حصول الحاصل عن العدم لئلا يلزم اجتماع المتنافيين
والماهية من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقومها بالذاتيات
واتصافها بلوازمها انما هو بحسب العقل لا الخارج مع ان الباحث فيما نحن بصدده الكلام في هذا المحقق ما ذكره الشيخ الرئيس في كتبه بعبارات كلامه بهذه
العبارة الوجود لا يجوز ان يكون معلول الماهية لان الوجود وليس حال غيران يكون موجودا وعلة الموجود موجودة وعلة المعدوم
معدومة وعلة الشيء من حيث هو شيء وماهية شيء وماهية فليس ان كان الشيء قد يكون من حيث هو ماهية علة لبعض الاشياء يجوز ان يكون علة
لكل شيء ولكل ماهية لها لازم هو الوجود ولا يجوز ان يكون لازمها معلولا لها وقد بين هذا في الشفاء وفي الاشارات وفي المجلد
يجوز ان يكون سبب الشيء من حيث هو محصل الوجود الا شيئا حاصل الوجود ولو كانت ماهية سببا للوجود لانها ماهية لكان يجوز ان يكون
يلزمها مع العدم لان ما يلزم الماهية من حيث هي يلزمها كيف فرضت فلا يتوقف على حال وجودها وح ان يكون ماهية علة لوجود شيء ولم يجز
لها وجود فيكون علة الموجود لم يحصل لها الوجود واذا لم يحصل للعلة وجود لم يحصل للمعلول وجود بل يكون للعلة ماهية فيتبعها المعلول
مثل ان المثلث يتبعها كون زواياه مساوية لقائمتين لكن لا يوجد كون الزوايا كقائمتين حاصلا موجودا الا وقد عرض للمثلث
وجود فان لم يعرض للمثلث وجود لم يعرض لكون الزوايا كقائمتين وجود وليس يجوز ان يقال الموجود ماهية ليس يعتبر معها الوجود
كما يجوز ان يكون الزوايا كقائمتين ماهية لا يعتبر معها الوجود فان تلك الماهية في حال وجود المثلث يكون موجودة وفي حال عدمها
يكون معدومة وما لم يوضع للمثلث وجود لم يكن لتلك الماهية وجود فليس يمكن ان يقع ماهية الا ول عرض لها وجود حتى لزم عنها الوجود
ولا يجوز ان يقال انها وان لم يوجد يكون للوجود عنها وجود ولا يجوز ان يقال انها من حيث هي ماهية يلزمها ماهية الوجود ومن حيث يعرض
لها وجود يلزمها وجود ماهية الوجود فان ماهية الوجود لا يمكن ان يكون موجودة وليس كماهية كون الزوايا كقائمتين من حيث لا يكون لها
دائما وجود ما دامت ماهية بل هذه الماهية يوجد بعد وجود المثلث وان عدم المثلث عدمت هذه الماهية فان كان قبل وايضا فان
عدم ماهية واجب عدم الوجود الوجود فيكون ح ليست الماهية سببا للوجود بل كونها موجودة سبب للوجود فيحتاج اذن ان يكون
حتى يلزمها وجود الوجود والا لم يلزمها الا عدم الوجود فيكون قبل اللازم الموجود موجودة فيكون قد عرض لها الوجود قبل ان لزم
عنها الوجود وهذا محال فاحفظ بهذا الكلام فانه لم يوجد نظيره في هذا المقام واشاره قد ذكرنا ان نسبة الوجود الى الماهية
ليست كنسبة العرض الى الموضوع بان يكون للماهية كون ولوجودها كون اخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به
يتحصل فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتنورت وظهرت بالوجود فالنسبة بينهما اتحادية لا تعلقية
والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس وفصل لا بما هما مادة وصورة

تقدم

وصورة عقليتين فان اصباغ المهية بالوجود انما هو بحسب العقل حيث يحلل الموجود الى مهية مبهمة و وجود حاصل لها ويصفها به
بما هو مبهم لا يكون علة للمتحصل وخصوصا للمتحصل الذي يتحصل ذلك المبهم به ولا تحصل له الا به بل ذلك المتحصل نفس تحصله كما ان المضاف
بالحقيقة نفس اضافة الموضوع له واما تقدم الذاتيات بحسب المهية على ما يتألف منها وتقدم المهية على لازمها فهذا كله من نحو التقدم
ما بالعلية والكلام في التقدم الذي يكون بحسب العلية والتاثير فان قيل فليكن تقدم المهية بالقياس الى وجودها من هذا القبيل نقول
من وجوه منها انا قد بينا ان العلاقة بينهما اتحادية من دون تقدم احدهما على الاخر في الواقع فان الموجود في الحقيقة هو الوجود والمهية
منتزعة عنه ومتحدة معه ثم قال من المحققين بتقدم الوجود بحسب العين على المهية معناه ان الوجود هو الاصل في الصدور عن الجاعل
والتقرر في الاعيان لكونه نفس المتقرر في الاعيان والمهية مفهوم منتزع منه متحدة معه فيكون فرعا له بهذا الاعتبار لا بمعنى المعلولية والتاثر
المهيات غير مجعولة ولا متاثرة لا بالجعل البسيط ولا بالجعل المؤلف كما ستطلع عليه وبالجملة ما لم يصدر الوجود الا ماخذ عن الجاعل
لم يكن هناك مهية واذا صدر الوجود تقررت المهية لكن في مرتبة الوجود لا في مرتبة متاخرة فلا متقدمة اذ لا استقلال لها في الكون
في الواقع ومنها ان لوازم المهية امور اعتبارية غير متأصلة وقد حققنا ان الوجود امر حقيقي فكيف يكون من لوازم المهية والتقدم
بين المهية ولازمها وان كانا متحققين من دون مدخلية الوجود في شيء منهما لكن مع انسحاب حكم الوجود عليهما لا بمعنى انفكاك
عن الوجود اللائق بها فالمهية في مرتبة اقتضائها للازمها مخلوطة بالوجود وان لم يكن اقتضاؤها بحسب الوجود فكيف يكون الوجود
لازما لها مع كونه في مرتبتها غير متاخر عنها لو صح ونحن نقول الشيء اما مهية او وجود اذ المراد بالمهية غير الوجود ولا يصح ان يكون امر [illegible]
الكلية فلا ابهام فنقول كل ما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببا لصفة ويكون صفة سببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان
يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شيء متقدم بالوجود على الوجود وهذا مما نبه على ان الواجب الوجود ليس
فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا للوجود فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته
بل واجب الوجود هو الوجود الذي هو موجود بذاته وهم وايضاح وذلك لان نقول ما ذكرتم من ان غير الوجود فهو بغيره [illegible]
فان الوجود لو كان سببا لوجوده وكونه السبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وانه محال لكنا [illegible]
لا نم انه محال فان تقدم الوجود على موجوديته انما هو بنفسه هو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه بل بوجوده ولا شبهة في [illegible]
ذلك في زيادة الايضاح نقول كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا لانسانيته فلانه انسان
واما موجود بسبب شيء اخر خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا
انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فتعين ان لا يكون الا [illegible]
موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قبل الوجود [illegible]

كذلك لا يجوز

كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود المحال
فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا بالوجود الذي هو نفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود موجود
بنفسه فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على نفسه من حيث كونه موجودا وانه محذور
فقد ظهر ان ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزمان متقدم ومتاخر بالزمان والزمان كذلك
بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة كذلك بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالنور والنور بنفسه ظاهر
قرره بعض العلماء وفيه تامل الرابع ما افاده صاحب التلويحات هو ان الذي فصل الذهن وجوده عن مهيته ان امتنع وجود ما يصح
منها موجودا او اذا صار شيء منها موجودا فالكلي له جزئيات اخر معقولة غير ممتنعة لمهيتها بل ممكنة الى غير النهاية وقد حملت على
من جزئيات الكلي بعد الامكان لعدم [illegible] لكان هذا الواقع واجب الوجود ولا مهية وراء الوجود فهو اذا اخذت كلية يمكن وجود جزئي اخر
لذاتها اذ لو امتنع الوجود للمهية لكان المفروض واجب الوجود ممتنع الوجود باعتبار مهيته هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب
نفس المهية فيكون ممكنا في نفسه فلا يكون واجبا لان جزئيات المهية وراء ما وقع ممكنات كما سبق فثبت ان الواجب لو كان شيء
من مهيته ممكنا فصار الواجب ايضا باعتبار مهيته ممكنا وهذا محال فاذن ان كان في الوجود واجب فليس له مهية وراء الوجود
تفصله الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره واري انه يرد [illegible]
وكتحقيق حسن والايراد عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض لكون ذلك جزئيا متشخصا لا كليا [illegible]
اطلاق المهية على الكلية لا ينفع اذ المقصد ان الوجود غير زائد بل هو نفس حقيقة الواجب مندفع بان الكلام مبني على ان تشخص الشيء في
الحقيقة بنحو وجوده كما هو رأي اهل الحق المصرح به في كلام ابي نصر الفارابي في كل ما يفصله الذهن الى معروض عارض هو الوجود كان
في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن وجوده كليا لا محالة وكل ما له مهية كلية فنفس تصورها لا يابى ان يكون له جزئيات غير ما وقع الا لمانع خارج
عن نفس مهيته فاحصل برهانه انه لو كان الوجوب لا لامكان والامتناع من لوازم المهيات والذوات في المنظور اليه في تقسيم
الى الامور الثلثة حال اخذه في نفسه مقيسا الى الوجود فلو كان المفروض واجبا معنى غير نفس الوجود يكون معنى كليا له جزئيات بحسب العقل فتلك
الجزئيات اما ان يكون جميعها ممتنعة لذاتها او واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والشقوق الثلثة باسرها باطلة اذ الاول ينافي الوجوب والوجود
والثاني ينافي العدم فيما لم يقع والثالث ينافي الوجوب فيما فرض واقعا وبطلان شقوق التالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم وهو كون
الواجب معنى غير الوجود فاذن ان كان في الوجود واجب لذاته فليس الا الوجود الصرف المتأكد المتشخص بنفسه لا يلحقه عموم ولا خصوص وهما
اشنع ما اورده عليه بعض الاعلام من ان دعوى امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع ولم لا يجوز ان يكون للمهية الكلية افراد محدودة
متناهية لا يمكن ان يتعدد عنها في الواقع وان جاز في التوهم ان زيادة عليها ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا يقف لبطلان اللازم

ممنوع ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فعلى تقدير لزوم ان يكون الواجب غير متناهية فلقائل ان يمنع بطلان هذا قايلا ان دليل
بطلان التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين والاسباب على بطلان
اما بطلان ما ذكره اولا فبان لكل ماهية بالنظر الى ذاتها لا تقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي ولا مرتبة معينة من المراتب اصلا فاذا قطع النظر عن
الامور الخارجة عن نفس الماهية لا يحكم العقل ان يكون لها افراد غير متناهية واما فساد ما ذكره ثانيا وثالثا فبان الكلام ههنا ليس في
التسلسل في الواجبات عددا كان اولا تعقيبا مترتبا او متكافيا حتى قيل ان بطلانه لا يعد منظورا فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب ماهية
كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات سوى ما هو الواقع اذ الماهية ما لم يكن من حيث هي لا يكون الوقوع واللاوقوع كلاهما خارجين عن
فلا بايه ما بالنظر الى نفسها من حيث هي ان يكون لها افراد غير واقعة لما كان كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم المعنى مع قطع
النظر عن الخارجيات يجيز ان لا معنى من المعنى في ذاته خارجا عن احد هذه المعاني فاذا وجب لذاته فرد من ماهية كلية كانت جميع افرادها واجبة
وكذا ان امتنع او امكن والممكن لا يتصف بتلك الافراد المفروضة الغير الواقعة لم يكن واجبة لذاتها والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان
هذا الواقع ايضا ممتنعا هف لا انا نتكلم بعد ان نحكم بوجود الواجب لذاته ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته هف ايضا فثبت
انه لو كان الواجب نفس ذاته ماهية غير الانية لزم كونه غير واحد من المواد الثلث وهو محال شك اذا لذلك ولعلك تقول انهم صرحوا بان
تشخص العقول من لوازم ماهياتها بمعنى ان ماهية كل واحد من الجواهر المفارقة تقتضي انحصار نوعه في شخصه فليكن الواجب ذا ماهية تقتضي انحصار
الانحصار في واحد فكيف حكمت بان الماهية لا تقتضي شيئا من مراتب التعين فاعلم ان كون تشخص كل جوهر عقلي من لوازم ذاته ليس بمعنى ان
الماهية المطلقة تقتضي التعين فقد اشرنا الى ان التعين بمعنى ما به التعين في الاشياء نفس وجوداتها التي هي الوجود بما لا يقتضيه الماهية
كما عرفت بل اللزوم قد يراد منه عدم الانفكاك بين شيئين سواء كان مع الاقتضاء ام لا وهو المراد من قولهم تعين كل عقل لازم
لماهيته واما التعين بمعنى المتعينية فهو امر اعتباري عقلي لا باس بكونه من لوازم الماهية بل معنى كان لانه ليس امرا محصلا بتعين
الوجه الخامس وهو قريب لما اخذ مما ذكره صاحب الاشراق ونبات مذهب المشائين وهو ان الوجود لو كان زايدا على الماهية لو
لزم وقوعه تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وهو محال وايضا كلما صح على الفرد صح على الطبيعة من حيث هي وكلما امتنع
على الطبيعة امتنع على افرادها ولما لزم قول الامكان على بعض الجواهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العنصريات وزوالها صح في
الامكان على مقولتها لذاتها فلو دخل واجب الوجود تحت مقولة الجوهر للزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا يكون واجب الوجود
هف فكل ما له ماهية زايدة على الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا عرضا لعدم قيامه بغيره فلا يكون له
سوى الوجود شكوك وازاحات اورد على كون واجب الوجود محض حقيقة الوجود بلا مقارنة ماهية وجوه من الايرادات
لو كان وجود الواجب مجردا عن الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى

الذات فيلزم تعدد الواجب وهو محال كما مر وان كان لغيره لزم احتياج الواجب في وجوبه الى غيره ضرورة توقف وجوبه على
التجرد المتوقف على ذات الغير الذي يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فاذن يحتاج الى عدم ذلك المقتضي واجيب بان
حصول هذا الوصف له لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لساير الوجودات عند المشائين وبالتمامية والنقص والغنى
والفقر عند حكماء الفرس والخسروانيين وهذا تفاوت عظيم جدا فان حقيقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور بالجهة من المعاني
التي هي غير الوجود التي يعبر عنها بالماهيات والقصور والضعف من مراتب الممكنات في التنزلات كما ان الظل من مراتب تنزلات النور
اذ المعنى من الظل ليس امرا وجوديا بل هو من مراتب قصورات النور والقصور عدمي وكذلك تنزلات مراتب الوجود الذي هو حقيقة النور
عند هؤلاء العظماء من الحكماء الفهلويين وقصوراتها انما تنشأ من خصوصيات هوياتها التي لا تزيد على حقيقتها المتفقة في اصل الوجود
والنورية ومنها ان الواجب مبدأ الممكنات فلو كان وجوده مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود
كذلك وهو محال لاستلزامه كون وجود كل ممكن علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ الاول او عدمه ضرورة
ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للكل وجود اقتضى ان يحكم لتخلف عنه لفقد الشرط المبدأ
وهو التجرد والجواب كما مر ان ذلك لذاته الذي هو وجود خاص مخالف لساير الوجودات ذاتا وحقيقة كما هو عند الجمهور من المشائين او
ناقصا وغنى كما هو عند الاقدمين ومنها ان حقيقة الله لا يساوي حقيقة شيء من الاشياء لان حقيقته ما سواه مقتضية للامكان و حقيقته
تعالى منافية للامكان وحقيقة اختلاف اللوازم يستدل على اختلاف الملزومات على ان وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجودا
ثم ليس مع ذلك الوجود شيء اخر غير ذاته بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته واجيب بان
وجود الممكنات ليس نفس ماهياتها ولا جزءا منها بل عارض لها وهذا الجواب ضعيف لان عروض الوجودات للممكنات لا ينافي مشاركة الوجود
اياها في معنى الوجود وايضا كما خالف حقيقته تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان وجوده يقتضي
التجرد والوجوب ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات
وجب ان يكون حقيقته تعالى مخالفة لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف ما ذهبوا اليه فالحق في الجواب على طريقة المشائين ان حقيقة
وجود الواجب لا يساوي وجودات الممكنات في حقيقة الوجود بل يشاركها في مفهوم الموجودية العامة التي هي من المعقولات الذهنية وهذا
المفهوم وان كان معنى واحدا لكنه لازم خارجي والتحاد اللازم لا ينافي اختلاف الملزومات بحسب الحقيقة ومنها ان الواجب لو كان
نفس الكون في الاعيان غير الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود الجوهر غير وجود العرض وان كان هو الكون مع قيد التجرد
لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته وان كان
غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فمن الضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون

الكون داخلا فيه وهو مع ضرورة امتناع تركب الواجب اوخارجا عنه وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ماهو حقيقة الواجب في نحو من
انحاء اما لانه لا شك في ان معنى الوجود هو الكون والتحقق فالوجود بالمعنى الحاصل ان اشتمل على معنى الكون والثبوت فهو والا فان لم يشتمل فلا يكون
قطعا اذ لا معنى للموجود الا من كان له شئ الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا فهو اما ان يكون جزء الكون
او نفسه وايا ما كان يلزم ان يكون له ماهية كلية وانه محال ومن الجواب اما عن الاول فبان الواجب نفس الوجود الحق الغير الملتفت لسائر الوجودات
لانه متقدم قاهر بالذات عليها غنى مؤثر بالذات فيها ولا نزاع في زيادة الكون المطلق الذي هو امر عقلي كالشيئية ونظايرها عليها
ثم لكن موجودية الواجب بمعنى ما به الوجود ليست امرا ورا نفس ذاته كما صرح به الشيخ في كتاب المباحثات ثم ان ماهية الحق موجودة لا بوجود
يلحقها من خارج وليس كالانسانية التي هي موجودة بان لها وجودا خارجا عنها بل هي نفس الوجود بلا وجود ملبوس هو نفس الواجب
معنى بسيط وان كان المعبر عنه بلفظ مركب او ان كان له وجود مشترك فيكون ذلك لازما حقيقيا له او يوجد الوجود بالمعنى العام فيكون
لازما لا يرتفع دائما وهو لازم وجوده الحق يكونه موجودا او جعل انه موجود في اصله وماهيته فيسئل سؤال التضعيف له هو ذو وجود ام لا فسبيل
بان له وجودا بالمعنى العام على انه لازم او نوقش وقيل ليس هو بموجود على ان وجوده صفة لشئ اي غيره واحتجاج في التعليقات الشيخ
حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجود وتحقيقه بانه يجب وجوده وهو هو ومعنى ان حقيقته
عند الحكماء وجود خاص معروض للوجود المشترك المقابل للعدم على ما لخصه بعض من حاول التخليص لظنهم بان الحصة من الكون في الاعتبار
على الوجود المجرد المبدا للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب وليس فيه اعتراف بكون وجود الواجب زايدا على حقيقته وبانه يستلزم كون
موجود الوجودين مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية للآخر بالمعروضية فلا نزاع لاحد في زيادة مفهوم الكون العام وصدقه على
نفس تلك المفهوم مع خصوصيته تاما ما صدق هو عليه من الوجودات المتمثلة لقائما النزاع في الوجود الحق الحقيقي هو عين حقيقة الواجب
في الممكن كان معناه ان مصداق حمله ومطابق صدقه في الواجب ذاته بذاته وفي الممكنات ليس كذلك وما عن الوجه الآخر فبان الوجود
ليس بكلي وان كان مطلقا مشتركا فاعرف هذا المقام فانك لو عرفت هذا المعنى في الوجود لصرت من الراسخين في العلم ومنها ان
الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة وغير المعلوم ضرورة واجيب عنه في المشهور ان المعلوم هو الوجود المطلق المعلوم
الذي هو نفس حقيقة الواجب لمعنى اشار اليه ما ان حقيقة الواجب غير معلومة مسلما عند العلوم الحصولي الصوري فهذا مسلما
فيه لاحد من الحكماء والعرفاء وقد اقيم عليه البرهان كيف وحقيقته ليس الا كونه وجودا بعينه الخاص وليس الوجود نحو كل شئ متعددا كما
المهية فانها امر مبهم لا يابى تعددا لنحو الوجود لها واما العلم بان شيئا ليس الا كونه نحوا من الوجود فذلك الشئ للذات المجردة واما ان حقيقته غير
لاحد على الكشف احاطيا عقليا او حسيا فهذا ايضا حق لا يعتريه شبهة اذ ليس للعقول العقلية ولا للحسية التسلط عليه بالاحاطة والاكتناه
والمعلول في القاهرية والتسلط للعلة بالقياس الى المعلول انما هو شان من شئون علية له حصول تام عنده وليس له حصول تام عنده واما ان

لايكون مشهود

بالذات ممنوعا

بعبرهم

[illegible]

غير المعلوم م

لا يكون مشهودا لاحد من الممكنات اصلا فليس كذلك بل الكل منها ان يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقيد بالكثرة والجهات
والاحياز على قدره بما يمكن للمفاض عليه ان يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي ويحرم عنه بقدر ضعفه
وقصوره وضيقه عن الاحاطة به لبعده عن منبع الوجود في قبول ضعف وجوده او مقارنته للاعدام والقوى والمواد المانعة وكل من قبل
نحو فانه لحظه وسعة رحمته وشدة نوره النافذة وعدم تناهيه اقرب الى كل احد من كل ما سواه وكما اشار اليه في كتابه المجيد بقوله ونحن اقرب
اليه من حبل الوريد وقوله واذا سالك عبادي عني فاني قريب فهو مع بعده في العلو على جهة كالمقصود الديني لا لاجل قربه في جهة سعة رحمته
العامة في دنوه والداني في علوه واليه اشير في الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو دليتم بحبل الى الارض السفلى لهبط على الله ثم قرا
الكندرابي كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين بها الا من جهته فقد يمكن عينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه
ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا يفتقر حاجته بنا الى قدر ما حظ له لانها اعز واو فرط شدة مستغرقا وقال المحقق الشهرزوري في
الالهية الواجب لذاته اجمل الاشياء واكملها لان كل جمال وكمال رشح وفيض وظل من جماله وكماله فله الجلال الارفع والنور الاقهر فهو متحجب
بكمال نوريته وشدة ظهوره والحكماء المتالهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذواتنا
المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته كما يمنع شدة ظهور الشمس وقوة نورها ابصارنا عن اكتناهها لان شدة نوريتها حجاب بها فتجليه وتحققه
ونشاهده لكن لا نحيط به علما كما ورد في الوحي الالهي ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه للحي القيوم واعلم ان معنى كون شدة النورية
العقلية والحسية حجابا للعقل والحس عن الادراك يرجع الى قصور منهما وقصوره عن نيل مطلوبه والاكتناه بغاية النجح ان عدم حقيقة
الواجب صرف الوجود ومحض النورية بلا مصحوبية شئ من الاعدام والظلمات التقاعيل اللحقات فان جعل اذا جوزت كون ذاته معلوما
بالحضور الاشراقي للنفوس المتالهة ولا شك ان المشهود الوجود ليس الا نفس حقيقة البسيط الوجه انه وجوه فكيف لا يكون معلوما بالكنه
المشهود ليس الا نفس حقيقة الصرف اذ لا فرق الا بمكن للمعلولات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب اوحجب حتى المعلول الاول ايضا لا يشاهد
ذاته الا بواسطة عين وجوده ومشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق له من جهة شهود ذاته بحسب وعائه الوجودي لكن يحسب ما هو المشهود وهذا
لاينافي النفاذ الذي ادعوه فانما يحصل بترك الالتفات الى الذات والاقبال بالكلية الذات الى الحق فلا يزال العالم في حجاب تعينه وانيته
عن ادراك الحق لا يرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يبصر ما نعا عن الشهود وان لم يبق له حكم وان امكن ان يرتفع بعينه عن نظر شهوده لكن يكون
حكمه باقيا كما قال الحلاج بيني وبينك انى ينازعني فارفع بلطفك انى من البين حكمة عرشية اعلم بان الحقيقة ايدك الله بروح منه ان
العلم كالجهل قد يكون بسيطا وهو عبارة عن ادراك شئ مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بان المدرك ماذا وقد يكون مركبا
وهو عبارة عن ادراك شئ مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك هو ذلك الشئ اذا تمهد هذا فنقول ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط
حاصل لكل احد في اصل فطرته لان المدرك بالذات في كل شئ عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك وتخليصه عن الزوايد على ما سنشاهد من تحقيقات

تجم م

بالمشهود م

عن

المحصلين من المشائين كما سيقرع سمعك ليس الا نحو وجود ذلك الشيء سواء كان الادراك حسيا او خياليا او عقليا وسواء كان
حضوريا او حصوليا وقد تحقق وتبين عند المحققين من العرفاء والمتألهين من الحكماء ان وجود كل شيء ليس الا حقيقة هويته المرتبطة
بالوجود الحق القيوم ومصداق الحكم بالموجودية على الاشياء ومطابق القول فيها هو نحو هوياتها العينية متعلقة مرتبطة بالوجود الالهي
البرهان على ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله وجلاله فاذن ادراك كل شيء ليس الا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه
الذي يرتبط بالواجب تعالى لكن الوجه الذي هو وجوده وموجوديته وهذا لا يمكن الا بادراك ذات الحق تعالى لكن صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة
وغاية جميع التعلقات لا بجهة اخرى من جهاته كيف وجميع جهاته وحيثياته يرجع الى نفس ذاته كما سنبين في مقام اللائق به فكل من
ادرك شيئا من الاشياء باي ادراك كان فقد ادرك الباري وان غفل عن هذا الادراك الا الخواص من اولياء الله تعالى كما نقل عن امير
المؤمنين علي ابن ابي طالب عليه السلام انه قال ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وروي معه وفيه والكل صحيح فظهر وتبين ان هذا الادراك
البسيط للحق تعالى حاصل لكل احد من عباده ولا يلزم من ذلك ادراكه تعالى بكنه ذاته اذ لا مساغ ذلك بالبرهان كما مر واما الادراك المركب
كان على وجه الكشف الشهودي كما يختص بالاولياء والعرفاء او بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صنعه تعالى فهو
ليس مما هو حاصل للجميع وهو مناط التكليف والرسالة وفيه يتطرق الخطأ والصواب واليه يرجع حكم الكفر والايمان والتفاضل بين العرفاء
والمراتب بين الناس بخلاف النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطأ والجهالة اصلا ولله در القائل بيت دانش حق ذوات را فطری است
دانش دانش است کان فکری است : فاذن قد انكشف ان المدركات كلها حتى مدركات سائر القوى الادراكية مظاهر الهوية الالهية
من المحبوب الاول والمقصود الكامل لا الانسان فبعينه تشاهده وينظر اليه لا على وجه يعتقده الاشاعرة وباذنه يسمع كلامه
طبيعة بجميع القوى والجوارح مع تقدسه تعالى عن الالة والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات وما ذكرناه مما اطبق عليه اهل الكشف
والشهود الذين هم خلاص عباد الله المعبود بل جميع الموجودات عندهم بالمعنى الذي ذكرناه عقلاء عارفون بربهم مسبحون له شاهدون
لجماله سامعون لكلامه واليه الاشارة بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم والتسبيح والتقديس لا يتصوران
بدون المعرفة وقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون دليل واضح على كون كل من الموجودات عاقلا يعقل ربه
ويعرف مبدعه ويسمع كلامه اذ امتثال الامر مترتب على السماع والفهم بالمراد على قدر ذوق السامع واستطاعة المدرك
منزها المقدس عن الاشباه والامثال وقوله تعالى للسموات والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين مبين لما ذكرناه
لما قلناه وهم واذ احد ولعلك تقول ان الوجود طبيعة نوعية لما بيناه من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية
لوازمها يجب للكل فرد وما يجب للاخر لا يمتنع تخلف المقتضى فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن
وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل والجواب في المشهور منع كونه طبيعة نوعية متواطئة ووجود الخاص

الجواب

لا يوجب

لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقائق فيجوز ان يكون الوجودات مختلفة الحقيقة فيجب
للوجود الواجب التجرد ولغيره المقارنة مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها سواء كانت حمولية عليها
بالتواطؤ كالماهية للمهيات والشخص للمتشخصات او بالتشكيك كالنور الصادق على نور الشمس وغيره مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى
بخلاف سائر الانوار فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات متفقة افراد
الحقيقة واللوازم لا تفاوت فيها كيف وقد سبق ان الوجود مقول عليها بالتشكيك فانه في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن
بحث وتحصيل وهذا الجواب على هذا الوجه غير صحيح لما اشرنا اليه ان افراد مفهوم الوجود ليست حقائق مختلفة بل الوجود حقيقة واحدة
وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطبيعة الكلية ذاتية كانت او عرضية بين افرادها اذ الكلية والجزئية من عوارض الماهيات
والوجود كما مر لا يكون كليا ولا جزئيا وانما له التعين بنفس هويتها العينية ولا تحتاج الى تعين اخر كما لا تحتاج في موجوديتها الى وجود اخر
لان وجوده ذاته وسنبين في مبحث التشكيك ان التفاوت بين مراتب حقيقة واحدة والتميز بين حصولاتها قد يكون بنفس تلك
الحقيقة فحقيقة الوجود مما يلحقها بنفس ذاتها التعينات والتشخصات والتقدم والتاخر والوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والتمام و
النقص لا بامر زائد عليها عارض لها وتصوره يحتاج الى ذهن ثاقب وطبع لطيف والعجب من الخطيب الرازي حيث ذهب الى انه لا يمتنع احد من
اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم ولكنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة
واعجب من ذلك انه صرح في بعض كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك مع اصراره على شبهته التي زعم انها في المتانة بحيث لا
يعتريها شك وهي ما مر من ان الوجود ان اقتضى العروض او التجرد يتساوى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من
الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم وفي الحقيقة والذات ثم من الناس من توهم ان الوجود اذا كان زائدا فهو مطلقا
والا فاختلاف في اللاعروض والعروض على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير التشكيك ينافي لا يستلزم العروض في الكل فقال له
كلا جهتي شبهته اما الاول فلان المتواطئ ربما لا يكون ذاتيا لما تحته من الوجودات المختلفة في العروض واللاعروض ومطلوبك زيادة الوجود
الحق ومنع هو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضي مفهوم الوجود وجودا قائما بذاته لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات من
الوجودات الخاصة بذوات الماهيات خصوصا على قاعدتنا من كون الاصل هو الحقيقة الوجودية وغيره من الوجودات تجليات وجهه وظلال
اشعة نوره وكماله وظلال قهره وجلاله واما الثاني فلان في وجوب كون المشكك خارجا عن حقائق افراده ومراتبه منعا لما
سيأتيك ان شاء الله العزيز فصل في ان الواجب من جميع جهاته المقصود من هذا ان الواجب الوجود ليس فيه جهة امكانية فان
كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له ومن فروع هذه الخاصية انه ليس له حالة منتظرة فان ذلك اصل يترتب عليه هذا الحكم وليس
هذا عينه كما زعمه كثير من الناس فان ذلك هو الذي يعد من خواص الواجب بالذات دون هذا اذ الاتصاف للمفارقات النورية باذ لو كان

الوجود لذاته واجب

للمفارق حالة منتظرة كمالية يمكن حصولها فيستلزم تحقق الامكان الاستعدادي فيه والانفعال عن عالم الحركة والاوضاع الجرمانية
فذلك يوجب تجسمه وتكدره مع كونه مجردا نوريا هف للاصل المذكور حجتان احديهما ما تجشمنا باقامتها وهو ان الواجب تعالى لو كان له
بالقياس الى الصفة الكمالية جهة امكانية يجب ذات بذاته للزم التركيب في ذاته وهو مما سيطلع على استحالته في الفصل الثاني ان هذا الفصل فلزم
ان يكون بجهة اتصافه بالصفة المفروضة الكمالية وجوبا وضرورة لا امكانا وجوازا وثانيتهما ان ذاته لو لم يكن كافية فيما له من الصفات
لكان شيء من صفاته حاصلا له من غيره فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود تلك الصفة فيه تعالى وغيبته وعدمه علة لعدمها
وذلك لان علية الشيء للشيء يستلزم كون وجود العلة علة لوجود المعلول وعدمه لعدمه وشيئية لها شيئية واذا كان كذلك لم يكن ذاته تعالى اذا
اعتبرت من حيث هي بلا شرط يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة او يجب مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود الصفة المذكورة
لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حصول الغير والوجبات المقتضية وصفه لم يكن الوجوب ثم ذاتيا له
وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من عدم العلة وغيبته والوجبات الضرورة مقيدة لم يكن ذاتية ازلية تعالى عن ذلك علوا كبيرا واذا
لم يجب وجوده بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف بحث وتحصيل وههنا ايراد مشهور وهو انه غاية ما لزم من هذا الدليل ان
يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لان يكون الواجب في ذاته او تعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اريد باعتبار الذات من حيث هي
مع عدم ملاحظة الغير فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر وان اريد به اعتباره مع عدم الغير في نفس الامر وجودا
وعدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع فان اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور محال والمحال جاز ان يستلزم
المحال الاخر وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر بطلانه فالاولى ان يقرر الحجة المذكورة هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب على الفرض المذكور
من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو محال لاستحالة وجود المعلول
مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك الصفة وهو ايضا محال لعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات على تقدير نفس الامر غير خال عن
الامرين المستحيلين على تقدير اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا مستحيلا او لم يعتبر مع الشرط فلا بد من اعتباره وجودا
او الشرطية فيثبت الملازمة وبطلان التالي معلوم فيلزم بطلان المقدم وليس لقائل ان يقول عدم اعتبار العلة وجودا وعدما يستلزم
اعتبار العدم وجودها وعدم عدمها حتى ينافي تحصيل معلولها وجودا وعدما والحاصل ان عدم اعتبار العلة يجب العقل الا ينافي حصولها
بها في الواقع وايضا كما ان اعتبار الماهية من حيث هي هي ليس اعتبار الوجود ما يلحقها او عدمه ومع ذلك لا يخرج الماهية عن احدهما في الواقع
فكذلك في الفرض المذكور نقول اعتبار ذات الواجب بلا اعتبار وجود صفة وما يكون سببا له وعدمهما وما يحصل ذلك العدم به
حصول احد الطرفين والسبب المقدم لانا نقول مرتبة الماهيات التي يعرضها الفعلية والتحقق من خارج ليست في الكون الواقعي
لشيء ولا لعدمه اذ لا يحصل لها امر غير ذاتها وذاتيها اثباتا ونفيا ولا علاقة لها مع غيرها وجودا وعدما فلذلك يمكن للعقل ملاحظتها

مع عدم ملاحظة الغير وان كان مصحوبا لها غير منفكة عنها في الواقع بخلاف الوجود الذي هو عين الواقع لغاية فعليته وفرط تحصله فلا
يمكن ان يكون مرتبته بحيث لا يكون لها تعلق لشيء لا وجودا ولا عدما كيف وهو منبع الوجودات ومنشأ الاكوان وملاك
طرد الاعدام وردع الفقدان ودفع البطلان عن الاشياء القابلة للوجود فمرتبة وجوده بذاته ما بعينه مرتبة وجوده معنى آخر
في صفاته الكمالية له تعالى اذ هي التي هو درجتها في الوجود درجة ذاته تعالى بذاته او مرتبة عدمه لعقصور ذاته في الوجود فلا تساوق الوا
فيه ولا يسع لها الا ان يكون متأخرا عنه بمراحل لا تعد فيكون عدمه سابقا على وجوده بتلك المراحل تضاعف الامكانات والاعداد و
مراتب الفقر لاجل تضاعف التنزلات والقصورات عن الوجود التام الغني عما عداه بالذات فقد ثبت ان لا صفة مفروضة له
يكون لها مع اعتبار ذاته تعالى بذاته اما الوجود او العدم واياما كان لزم اعتبار علته معه اذ كما ان حصول اي سبب وجودا وعدما
مستفاد من حصول سببه وجودا وعدما فكذلك اعتباره وتعقله مستفادان من اعتبار سببه وتعقله كذلك هذا غاية ما يتأتى لاحد من
الكلام في هذا المرام وربما يقال فيه ان هذا الحكم منقوض بالنسب والاضافات اللاحقة لذات المبدء تعالى لجريان الحجة المذكورة فيها فيلزم
ان يكون تلك الاضافات واجبة الحصول له تعالى بحسب مرتبة ذاته بلا مدخلية الغير فيها وان يمتنع تجددها وتبدلها عليه مع ان ذات الواجب غير
كافية في حصولها لتوقفها على امور متغايرة متجددة متعاقبة خارجة عن الذات ضرورة وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء
حيث قال ولا انا نعني بان يكون ذاته مأخوذة مع اضافة ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من
حيث ذاته ولا يرتضيه من يستشرق قلبه بانوار الحكمة المتعالية وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين كصاحب حواشي التجريد وغيره حيث
قالوا بان واجب الوجود بالذات قد يعرض له الامكان بالقياس الى الغير وللغير ايضا امكان بالقياس اليه ولان امتنع عليه الامكان
بالذات والامكان بالغير ايضا ولم يعطوا بان الواجب بالذات كما انه واجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات
المستندة اليه هي ايضا واجبة الحصول له تعالى لان وجودها بها روابط فيضه وجوده نعم لو تصور ههنا واجب وجود آخر او
ممكنات اخر مستندة الى واجب وجود آخر لكان لما ذكروه وجه صحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان وجوب وجود
الاشياء مما ينشأ منه تعالى فكما ان لها وجوبا بالغير الذي هو مبدعها وموجبها فكذا لها وجوب بالقياس اليه اذ ذلك الغير وجوب
له ايضا اذ الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الذاتي ومرجع الى ان الغير يأبى الا ان
يكون الشيء واجب الحصول سواء كان من جهة الاقتضاء والفيضان او من قبل الحاجة الذاتية والاستدعاء الافتقاري من
حيث كون الشيء رشح الوجود وظل الجوهر بمشاهدي الحقيقة يتعلق الذات وهذا لا ينفك عن كون الشيء واجب الحصول للغير
الذي هو منبع فيضه ومتحاب رشحه ونور ذاته فالممكن مع ذاته بالامكان والجواز ومع جاعله التام بالوجوب والضرورة
سواء اخذ هذا اللصوق والالتحاق والانتماء من قبل ذاته الفاقرة المترشحة المتعلقة او من قبل اقتضاء مبدعه الفياض

الوهاب الباسط على من يشاء بغير حساب فالحق ان اضافة ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبة الخلاقية القيومية اليها وصدورها عنه
على الذوات القابلة للوجود ليست متاخرة عن تلك المهيات الممكنة وليست اضافة كساير الاضافات التي يكون بين
ويكون متاخرة عن المنسوب والمنسوب اليه بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته بمعنى ان نفس ذاته بذاته
لانتزاع النسبة والمنسوب اليه فكما ان يعلمه اجمالا الكمالي يعلم جميع الاشياء ونسبتها اليه وبقدرته التامة الكاملة جميع
فكذلك ذاته كافية في انتزاع جميع اللواحق وكيفية لحوقها ونسبتها واضافتها اليه تعالى فليس في عالم الالهية وصقع الربوبية شئ من المعاني
العدمية كالعدم والامكان والظن والزمان والحدوث والزوال والتجدد والتصرم والعقر والعجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم
حدوث ذكاته في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى والعجب من ذلك انه مع قد تفطن في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات
كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان اليه وفي كتاب اثولوجيا المنسوب الى المعلم الاول تصريحات واضحة بان الممكنات
كلها حاضرة عند المبدا الاول على الضرورة والبت واما ما ترى اي تجد اشياء ترى تعاقبها وتغيرها فهذا بالقياس الى بعض
الوجود فان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لا يستلزم الزوال والغيبة عن بعض الموجود الاخر فكيف عن حقيقة الموجود المحيط
بالاشياء الحافظ لكل المراتب والانحاء وسيأتي تحقيق هذا المقام من قبل انشاء الله المفضل المنعام فصل في ان الواجب
واحد لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم اذ لا نوع لحقيقة الوجود كما مر فوجود كونه متشخصا بنفس ذاته الواجب استحالة واجب
اخر من دون الرجوع الى البرهان كما زعمه بعض الناس حيث قال ان ما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات الوجود
فان التعين اذا كان نفس ماهية شئ كان نوعه منحصرا في شخصه بالضرورة وانما قلنا لا يكفي في ذلك لاحتمال الوهم ان يكون
حقايق متخالفة واجب الوجود تعين كل منها نفس حقيقته فلابد مع ذلك من استيناف برهان على تفرد واجب الوجود في معنى
الوجود فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود فلكونهما مشتركين في هذا المفهوم ومتغايرين يجب ان يمتاز احدهما عن الآخر بامر
اما ان يكون تمام الحقيقة في شئ منهما فيكون وجوب الوجود المشترك بينهما خارجا عن حقيقة احدهما وهو تحليل مر ان وجوب
الوجود نفس حقيقة الواجب واما ان يكون جزء حقيقته فيلزم التركيب والتركيب يستلزم الاحتياج الى الاجزاء وكل محتاج ممكن
واما ان يكون خارجا عن الحقيقة فيلزم ان يكون الواجب في تعينه محتاجا الى غيره لان تعين الشئ اذا كان زائدا على حقيقته
عرضيا لها يلزم ان يكون معللا لان كل ما هو عرضي لشئ فهو معلل اما بذلك الشئ وهو ممتنع لان العلة بتعينها سابق على المعلول
بتعينه فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما بغيره فذلك الشئ يكون محتاجا اليه في وجوده كما في تعينه اذ التعين للشئ اما عين وجوده او في مرتبة وجوده
في الوجود بناء على كون الشئ واجبا بالذات فيه مناقشة لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة
صفة وجوب الوجود لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس

كل منهما

كل منهما اثر صفة وجوب الوجود فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ولكن نقول ان مراد الحكماء
وجوب الوجود عين حقيقة واجب الوجود هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق الموجود ومحكي عنهما بالوجود بلا انضمام امر او ملاحظة حيثية
كانت حقيقية او اضافية او سلبية وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا نفس المتصل بما هو متصل كالجزء الصوري للجسم
تعقل المتصل شيئا ذلك الشئ هو الموصوف بكونه متصلا كالمادة فكذلك قد تعقل واجب الوجود نفس واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك
واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه والمحكي عنه في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني مع حيثية اخرى صفة قائمة
وكل واجب الوجود لم يكن بحيث صرف حقيقته ونفس ما هيته واجب الوجود بل يكون تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود فلا في مرتبة ذاته
يجب ان يكون متاخرا عن درجة ذاته خيث يكون وجوب الوجود عرضيا لا ذاتيا لها فيلزم اتصافها به لحوقه بها يحتاج الى سبب كل عرضي
لك فلابد لها في اتصافها به من عروض هذا الامر لها جاعل يجعلها بحيث يصح منه هذا المعنى غير ذاتها اذ جاعلية الشئ لنفسه في وجوده ووجوبه محال
بالبرهان الشديد القوة فاذن تلك الحقيقة يكون في حد ذاتها ممكنة وبالنظر الى الصادر عنه واجبة الوجود فلا يكون واجبا لذاته فكل واجب الوجود
لذاته فهو نفس واجب الوجود لذاته لا ان شيئا ذلك الشئ مما قد عرض لها واجب الوجود عروضا لزوميا او مفارقيا هذا وحين يتبين ذلك
ليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الشريف من اصول المباحث الالهية كثيرة لكن يتم جميعها مما يتوقف على ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود
البحت القايم بذاته المعبر عنه بالوجود المتاكد اي ما يوصف بالوجوب والوجود فهو فرد بنفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلقه بغيره ممكن
ووجوبه كوجوده ليستفاد من الغير وهذه المقدمة مما ينساق اليه البرهان ويصرح بها في كتب اهل العلم والعرفان وقد سلف القول فيها و
يندفع ما اشوشت به طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم ممن لم يتعاد ان يكون وقد سماه بعضهم بافتخار الشياطين لاشتهاره بابن كمونة
هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل واني قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدم زمانا وهو انه لم لا يجوز ان يكون هناك
هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا
عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وجه الاندفاع ان
مفهوم واجب الوجود لا يخلو اما ان يكون فهمه عن نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عنها اية حيثية كانت او مع اعتبار
تلك الحيثية وكلا الشقين مستحيل اما الثاني فلما مر من ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجود والوجوب بالفعلية والتمام فهو ممكن
في حد ذاته ناقص في حريم نفسه واما الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات وبالجملة ما منه الحكاية بذلك المعنى والتعبير
عنه مع قطع النظر عن اية حيثية واية جهة اخرى كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة الذوات متباينة المعاني غير مشتركة في ذاتي اصلا وظهران
من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الامراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا حيثية جامعة فيها لا يكون
مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد وعمرو بالانسانية من جهة

اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة المتشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونهما كذلك كالحكم على الانسان والفرس بالجسم النامي [illegible]
على تلك الحقيقة الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في امر
خارج نسبي كالحكم على معلولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا انتزاعيا [illegible]
باعتبار نسبتها الى الوجود القائم بنفسه او كانت متفقة في مفهوم سلبي كالحكم على ما سوى الواجب تعالى بالامكان لاشتراكها في سلب ضرورة [illegible]
لذواتها واما ما سوى اشباه تلك الوجوه التي ذكرناها من الجهات الاتفاقية فلا يتصور الحكم فيها بامر مشترك بلا جهة جامعة ذاتية او عرضية [illegible]
على امور متباينة الذوات بحكم واحد بحسب ذواتها في انفسها بلا انضمام امر اخر او اعتبار حيثية اخرى غير انفسها فلا بد هناك من [illegible]
وما به الاختلاف الذاتيين فيها فيستدعي التركيب بحسب جوهر الذات من امرين احدهما يجري مجرى الجنس او المادة والاخر يجري مجرى الفصل او الصورة
التركيب بما وصف كان منافيا لكون الشيء واجب الوجود بالذات بل نقول اذا نظرنا الى نفس مفهوم الوجود المصدري الانتزاعي المعلوم بديهة [illegible]
والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تعدد [illegible]
اذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا لا يمكن ان يكون بينه وبين شيء اخر الذي هذا الوجود فرضا مباينة اصلا وتغاير فلا يمكن ان يكون اثنان بل [illegible]
ذات واحد ووجود واحد كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت [illegible]
اذ لا ميز في صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وعلى موجودية الممكنات كما في قوله [illegible]
بربك انه على كل شيء شهيد برهان عرشي ولنا بتاييد الله وملكوته برهان اخر عرشي على توحيد الواجب تعالى يكفل لدفع الاحتمال [illegible]
يستدعي بيانه تمهيد مقدمة وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداق الواجبية مطابقا للحكم عليه بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته [illegible]
احيثية جهة كونه واجبا وموجودا الى غيره كما مر البيان عليه فالواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون كذلك بجهة واجبا وموجودا [illegible]
في ذاته من هاتين الجهتين ابتداء او بالاخرة وقد تحقق بساطته تعالى من جميع الوجوه كما تحقق فحينئذ نقول يلزم ان يكون واجب الوجود [illegible]
وواجبا بجميع الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداق حمل الوجود والوجوب [illegible]
فاقد المرتبة من مراتب الوجود ووجه من وجوه التحصل وعادما للكمال من كمالات الموجود بما هو موجود فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداق [illegible]
فيتحقق حينئذ في ذاته جهة امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصل فيتركب ذاته من حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان والامتناع [illegible]
وبالجملة يتركب ذاته من جهة وجودية وجهة عدمية فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مفاد ما مر في الفصل السابق ان واجب الوجود من جميع [illegible]
فاذا تمهدت هذه المقدمة التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا لذات الواجب تعالى وان كان في غيره يكون مترشحا عنه [illegible]
من لدنه فنقول لو تعدد الواجب لذاته لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية كما مر ان الملازمة بين الشيئين لا تنفك عن معلولية [illegible]
للاخر او معلوليتهما لثالث فعلى احد التقديرين يلزم معلولية الواجب وهو خرق فرض الواجبية لهما فاذن لكل منهما مرتبة [illegible]

الكمال

الكمال وجوهر الوجود والتحصل لا يكون هو للاخر ولا منبعثا عنه ومترشحا من لدنه فيكون كل واحد منهما عادما لكمال ما وفاقدا لمرتبة
وجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة الحصول [illegible] كل واحد منهما بذاته ليس محض حيثية الفعلية والوجوب والكمال بل يكون ذاته بذاته
لحصول شيء وفقد شيء اخر من طبيعة الوجود ومراتبه الكمالية فلا يكون واحدا حقيقيا والتركيب ينافي الذات والحقيقة ينافي الوجوب الذاتي
فالواجب الوجود يجب ان يكون من فرط التحصل وكمال الوجود جامعا لجميع النشآت الوجودية والحيثيات الكمالية التي تجب للموجود بما هو موجود
للموجود بما هو موجود فلا مكافئ له في الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع الكمالات ومنبع الخيرات وهذا البرهان [illegible]
ينفع للمتوسطين فضلا عن القاصرين لابتنائه على كثير من الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية المتفرقة في مواضع من كتب
عدة من ارباب صناعة الحكمة يرجع على كثير من البراهين الشديدة القوة فصل في استيناف القول في الجهات الثلث ودفع شكوك
قيلت في لزومها ان في التشكيكات الغريبة في هذه الجهات العقلية التي هي عناصر العقود ومواد البحث التي ينشأ عنها شيء من الاحكام والاوصاف ان
الوجود الواجب لو كان ملزوما للوجوب لزم كون الوجوب معلولا له ولكل معلول ممكن لذاته وواجب لعلته فيتقدم عليه الوجوب
وجوب خولا الى نهاية والجواب على ما ذكره الحكيم الطوسي قدس سره انه لا يلزم من كون الوجوب لازما لكونه معلولا فان الحق ان الوجوب والامكان
والامتناع امور معقولة تحصل في العقل من اسناد بعض المتصورات الى الوجود الخارجي او اعتبارها في انفسها معقولة للعقل شرطا للاسناد المذكور [illegible]
بموجودات في الخارج حتى يكون علة للامور التي تستند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا لمن يتصوره لا يكون علة
لزيد ولا معلولا له وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مسندا الى الوجود الخارجي لزم من عقله معقول هو الوجوب [illegible]
ان نقيض الوجوب وهو اللاوجوب عدمي فيكون هو ثبوتيا وايضا هو تاكد الوجود فكيف يكون عدميا والجواب انه ليس عدميا بمعنى المعدوم الخارجي
او بمعنى ما يوجد في مفهومه سلب شيء بل بمعنى المعدوم العيني الموجود في الذهن والنقيضان وان اقتسما جميع المفهومات لكن لا يلزم صدقهما على
الموجودات العينية مثل الممتنع والممكن العام نقيضان واحدهما وهو الممتنع معدوم ولا يلزم ان يكون كل ممكن بالامكان العام موجودا في
الخارج بل ربما لا يوجد الا في الذهن ومنها ان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في ظرف الاتصاف كما هو المقرر عندهم بل ان المثبت له
فحينئذ اذا كان بعض الامور الذهنية كالعمى مثلا ثابتا في الخارج لشيء ومن المشهورات المسلمة ان وجود الصفة في نفسها هو وجودها للموصوف
بها بعينه فاذن يكون لمثل هذا الامر وجود عيني فيكون من قبيل الاعراض الموجودة في الخارج والعقل يتابى [illegible] عند هذا المفهوم وامثاله من الموجودات
العينية فضلا عن جعله من الاعراض والجواب يستفاد مما سبق من الفرق بين معنى الوجود الرابطي وان احدهما هو الوجود الذي في الهليات
المركبة غير الاخر وهو وجود الاعراض في الصور [illegible] ان قولنا وجود ج مثلا هو بعينه وجوده لب معناه غير معنى قولنا وجود ج في
نفسه هو انه موجود لب وان ج في الاول لابد وان يكون من الامور الموجودة في انفسها الا بالعرض بخلاف الثاني ومن لم يحصل الفرق بين المعنيين
تحير بل ربما تسلم [illegible] واللازم [illegible] ومن حقق الامر عرف انه قد يكون الشيء ممتنع الوجود في نفسه [illegible] الاعيان ممكن الوجود [illegible] بالقياس الى الغير

ومن ههنا انقدحت الشبهة التي اوردها طائفة من اهل الشغب والجدال على المحصلين من الفلاسفة العظام وهي انه اذا لم يكن للامكان صورة في الاعيان
لم يكن الممكن ممكنا الا في الاذهان ورد الى الاعتبار العقلي فقط لا في الاعيان فيلزم ان يكون الممكن في الخارج اما ممتنعا او واجبا لعدم خروج
شيء عن المنفصلة الحقيقية ولكان ان ندفعها بما تحصلته انه لا يلزم من صدق الحكم على الشيء بمفهوم بحسب الاعيان ان يكون ذلك المفهوم واقعا
واليه يجري هذا الاصح من الامتناع وليس للامتناع المتنع صورة في الاعيان فالحق ما ذكرناه نصا بالحق الفاضل ان ما اشتهر من الحكماء المشائين اتباع
المعلم الاول من الحكم بوجود هذه المعاني العينية كالوجوب والامكان والعلية والتقدم ونظائرها وانهم كلهم يقولون الاقدمين من حكماء اليونان
حيث قالوا بان نحو وجود هذه المعاني انما هو بملاحظة العقل واعتباره فمنشأ ذلك ما حققناه في التحقيق وعند التفتيش لا تخالف بين الرأيين ولا
منافضة بين القولين فان وجودها في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد مر بيان ان الوجود الرابطي
الهلية المركبة اي الخلية في الامتناع اي رجب المحمول فيما ذكرنا بحمل الكلام ارسطو واتباعه فلا يرد عليهم تشنيعات المتأخرين سيما الشيخ المقتول
صاحب الاشراق برد الله مضجعه وبما حققت انكشف لك ضعف ما وقع التمسك به في بعض المسطورات الكلامية من ان عدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي وهما معا فانه امكان له وامكان لا يوجب كون الامكان ثبوتيا وان كل عدم فانه يتعرف ويتحقق بالوجود فما يكون له عدم
يكون له ثبوت وما له ثبوت فهو ثابت فانه مبني على ان ثبوت الامكان في الموجودات العينية فالكذب فيه ظاهر وان عني انه يبقى الاعدام
بل من المحمولات العقلية على الماهيات العقلية والعينية فقد اتى على المرام عند المحصلين من الحكماء العظام ومعنى امكانه سلب الوجود العيني عن مفهوم
الامكان ومعنى لا امكان انه عدم صدق الامكان عليه كما في سائر الطبايع الذهنية التي هي من اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود في الاعيان
وعدم حمل الموجود على شيء لا ينافي حمله على الاشياء العينية وصدقه عليها وهذا احد معنيي الوجود الرابطي واما التعريف بالوجود فانما يلزم في العدم
سلب الوجود مطلقا في مطلق المسلوب لا الا ان فان من السلب الطبيعة العدم فضلا عن طبيعة اخرى نعم لا يكون المسلوب سلبا بالسلبية فيكون ثبوتيا باضافته
وهو المعتبر في تحديد السلب بحسب ما المبني الاطلاقية كما في الشيء ان الثبوت اعني به الاصح في المطلق اعم من ان يكون حقيقيا في نفسه او بالاضافة
فقط يقع من اجزاء بيان السلب لا انه موجود في السلب كما ذهب اليه بعض اتباع المشائين من متأخري علماء ارسطو طاليس فالمسلوب يستحيل ان لا يوجد مع
ومن قال ان البصر جزء من العمى وان الاعدام تعرف بملكاتها ليس يعني به ان البصر موجود مع العمى بل يريد ان العمى لا يمكن ان يحد الا بان يضاف
السلب الى البصر في حده فيكون البصر جزءا من البيان لا من نفس العمى كما علم في مباحث المهية ان الحد قد يزيد على المحدود ومنها ان حمل الامكان
وقسيميه واشباهها من المعاني العقلية انما يقطع بلزوم التسلسل المتولدة الى لا نهاية في الخارج وليس بحسب لزوم التسلسل في اعتبار العقل بحسب
الملاحظة التفصيلية فان اتصاف الشيء بالامكان يلزم ان يكون على سبيل اللزوم والا لزم جواز الانقلاب فيكون لامكان الشيء
في العقل واتصافه بذلك الوجوب على سبيل الوجوب وهكذا الى غير النهاية على ان كون الاتصاف بالامكان على هذا الحال من عناصر العقود توجب
الا نهاية ايضا والجواب ان التسلسل هنا بمعنى لا يقف لانه حاصل من اعمال الذهن من غير ان ما ساق اليه الامر بحسب نفسه فينقطع بانقطاع

الاعتبار العقلي وتحقيق هذا المقام ان كون الشيء معقولا منظورا فيه للعقل غير كونه الة لملاحظة تعقل ذلك الشيء غير انما ينظر به لا في كونه
كذلك مثلا اذا عقلنا الانسان مثلا بصورة في عقلنا ويكون معقولنا الانسان فنحن حينئذ لم ننظر في الصورة التي بها نعقل الانسان
ولا نحكم بها عليها بالحكم ولا نحكم عليها حين حكمنا على الانسان انه جوهر يكون نحو جوهرا او عرضا ثم اذا نظرنا في تلك الصورة التي هي ووجدناها
معقولة منظورا اليها وجدناها عرضا قائما بجزء وما وجد في كلام اهل التحقيق ان الصورة التي في العقل المعقولة بالذات هي خروج
التصور عنوانا لذلك انها في كونها معقولة لا تحتاج الى صورة اخرى يكون هي المستفادة بها لا انا اذا عقلنا الهيئة الانسان وحكمنا
عليه بكونه جوهرا حيوانا جسميا يكون المنظور اليه هو الصورة العقلية التي من جملة الكيفيات النفسانية بل هذا بين الفساد
فكذلك الامكان ومقابلاه فكان الملحوظ العاقل بها يتعرف حال الماهيات بحسب وجودها وكيف يعرض لها ولا ينظر في هذه
الملاحظة الى كون شيء في النفس موجودا او معدوما ممكنا او واجبا او ممتنعا ثم ان التفت العقل الى شيء منها ونظر في نحو وجوده في نفسه
هو بذلك لا اعتبار امكانا لشيء ولا وجوبا ولا امتناعا على الحال عرضا موجودا في محل هو العقل وممكنا في ذاته كما كان قبل هذا وجوبا
مثلا او امكانا صار شيئا ممكنا وهكذا قياس المعاني الحرفية والمفهومات الادوية اذا صارت منظورا اليها معقولة بالقصد
محكوما عليها او بها انقلبت معاني مستقلة اسمية بعدما كانت حرفية تعلقية وهذا الانقلاب غير مستحيل لانه كانقلاب المادة الى الصور
والجنس الى الفصل والقوة الى الفعل والناقص الى التام لا كانقلاب الصورة الى الصورة والنوع المحصل الى النوع المحصل الاخر الا ان الروابط
والادوات حين كونها الة لملاحظة شيء ما من الاشياء المحصلة انما هي من جملة الاشياء وفرق بين الشيء ونسبة الشيء وكذا فرق بين
الشيء ونسبة الشيء وهكذا فرق بين كون الشيء شيئا او قوة على شيء فالقوة بما هو قوة ليست شيئا من الاشياء اصلا اللهم الا باعتبار
اخر غير اعتبار كونه قوة حتى يحتاج الامر الى ما لا جهة فيه سوى كونه قوة كالهيولى الاولى التي لا تركيب فيها من جهتين يكون باحدهما بالقوة
وبالاخرى بالفعل وما قرع سمعك ان المعنى الادوي كالوجود النسبي والاستقلالي كالوجود المحمولي متباينان بالذات يرام به
تحقيقه لان لهما ذاتا ان عنابتيان فان الرابط لا ذات له اصلا كالمرآة التي لا لون لها ولا حقيقة اصلا ولهذا يقبل الالوان
ويظهر به الحقائق والتباين بين شيئين قد يكون بحسب المفهوم والعنوان من غير ان يكون لكل منهما بحسب ذات حقيقة محصلة يتعلق بها
بها بل الاختلاف بينهما كالاختلاف بين المحصل واللامحصل الذي لا ان البصر محصلا والشيء الاخر الذي في قوة ان البصر شيئا فاعلم
واذا تحققت الامر في هذه المعاني ومعنى الانقطاع تسلسلها بانقطاع اعتبار العقل فاجعله مقيسا باسطرادها جميع الطبايع العامة المتكررة
كالوحدة والوجود واللزوم ومضاهياتها سواء كانت بحيث لا انها في الاعيان شيء ام لا فان الوجود والوحدة مع ان حقيقتهما
واقعة في الاعيان بل حقيقة الوجود هي احق الاشياء بالوقوع العيني لكن مفهومهما من المعاني المتكررة في العقل فان لحقيقة الوجود
موجودية ولموجوديتها موجودية اخرى وهكذا الى ان ينقطع العقل لكن مصداق هذه الاتصافات الغير المتناهية بحسب اعتبار العقل

حقيقة الوجود والتي من بعضها موجودة وكذا الكلام في الوحدة فان رجع احد وقال ان العقل يجد ان شيئا من اللزومات الصحيحة الانتزاع
الى لا نهاية لو لم يكن محكوما عليه بامتناع الانفكاك عن اللزوم الاول لانتفت الملازمة اولا فيجب ان يصدق الحكم الايجابي الاستغراقي
باللزوم على كل لزوم الى لا نهاية والموجبة تستدعي وجود الموضوع فلزم تحقق اللزومات لكونها موضوعا للايجابات صادقة قلنا
الم تتذكر ما بيناه لك سابقا اليه فطالما تكرر كيلا تتحير وتتشكك ان اللزوم انما يكون لزوما اذا اعتبر رابطا لا مفهوما من المفهومات
فاذن هو بما هو لزوم ليس شيئا من الاشياء حتى يحكم عليه بلزوم او عدم لزوم ثم اذا لوحظ بانه مفهوم ما من المفهومات ووصف به الذات
استوجب النظر في لزومه او لا لزومه في الموصوف بامتناع الانفكاك عن الملزوم ليس الا اللزوم الملتفت اليه المنظور فيه بالذات تأمل
لزوم ولا ضرورة في كون كل لزوم ملتفتا اليه منظورا فيه بالذات فلا محالة ينقطع خطرات الاوهام في مرتبة من المراتب هذا ولي مما حققه صاحب
حواشي التجريد في ذلك هذه العقدة ان تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست موجودة بوجودات متغايرة والوجود الذي
هو مقتضى صدق الموجبة اعم من الشيء فان الموجبة اذا كانت خارجية تقتضي صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورته
كوجود الجسم او لا كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود الكل فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا
والآخر باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه وان كانت ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن على احد الانحاء وكما ان خصوصيات
القضية الخارجية قد تقتضي نحوا خاصا من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخصوصه فانه يقتضي نحوا
اخص من ذلك خصوصيات الاحكام الذهنية قد تقتضي خصوصيات الوجود وكما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة لا
والدائمة بالدوام نقول ايضا لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل لكلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده
بالفعل عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل لاحد الطرفين بخصوصه دون الآخر كلزوم انقطاع الامتداد للجسم
معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون كونه بحيث يصح ان ينتزع منه انقطاع الامتداد فانقطاع الامتداد بحسب كونه صحيح الانتزاع منه لازم
لوجوده بالفعل وقد يكون لكلا الطرفين بحسب حيثية كونه صحة الانتزاع ومن هذا القبيل لزوم اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن
انتزاعه من شيء الا وهو بحيث يصح منه انتزاع نحو وجود بالفعل كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان وجود الموضوع اشهر كما مر ذلك
لانه مع كونه قد عن نفسه وبالغ في المدح فوق ما يبلغ كلامه حد الاعجاز لان اللزوم بمجرد كونه صحيح الانتزاع عن شيء بالقوة من غير ان يصير منتزعا
بالفعل لا يصح ان يقع موضوعا للايجاب بحكم عليه باللزوم او اللالزوم بانه بهذا الاعتبار من الروابط الغير المستقلة والملحوظ به وانما
لوحظ بالفعل وحكم عليه باللزوم صار مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل الملحوظ بالقصد فله بهذا الاعتبار وجود في نفسه وان
كان في النفس وليس بهذا الاعتبار موجودا لما عرض انتزاعا بل حقيقيا ذهنيا فوجوده ليس هو الوجود ما ينتزع منه من قبيل الاول
يمتنع ان يكون موضوعا للحكم الايجابي بل ولا السلبي ايضا ووجود الموصوف لا يمكن ان يكون بعينه وجود الصفة سواء كانت حقيقية

او انتزاعيه

لزوم اللزوم

اللزوم وحينئذ يكفي في صدق الحكم عليه صحة انتزاع اللزوم منه في هذا النحو من الوجود اي صحة انتزاعه صح

او انتزاعية الا لبطل الفرق بين الذاتي والعرضي فان وجود السماء مثلا في ذاتها غير وجود الفوقية التي ثبتت فالسماء في مرتبة وجود
ذاتها سماء لا غير وانما الفوقية بعرضها بحسب وجود ثان لها ويكون منشأ خواص وجود ذاتها الذاتية فالحق على ما مر ان اللزوم
لتحقق رابطي يكفي في كون احد الشيئين لازما والآخر ملزوما وهذا النحو من الوجود الرابطي وان كان منسوبا الى امر اذا كان
اتصاف الملزوم بالامر اللازم في الخارج لكن ليس هو نحو وجود للزوم في نفسه لان نحو وجوده في نفسه والمحمول الذي يشتق منه بحيث يتحقق
مع قطع النظر عن كونه رابطا بين شيئين بل عند ملاحظة هيئة وحقيقة في نفسه ليس الا في ظرف الذهن وان كانت ملاحظة في نفسه
عن اتصافه بكونه رابطا بين شيئين وهذا كما في ملاحظة السلوب والاعدام فانها وان كانت حقيقتها سلوبا لاشياء واعداما لها
لكن للعقل ان يلاحظها كذلك ولذا صارت معقولة قد عرض لها نحو من الوجود ثم مع ذلك لا يخرج عن كونها سلوبا واعداما لانه هيئة كما
وقد مر ان الوجود بما وقع حمله بالعموم الانبساطي على جميع الماهيات والمفهومات حتى على مفهوم العدم وشريك الباري واجتماع النقيضين في مفهوم
المعنى الرابطي معنى رابطي بحسب الحمل الذاتي الاولي لا بحسب الحمل الشائع الصناعي فتدبر فيه ثم ان في كلامه بعضا من مواضع الانظار اما اولا فلان
ابعاض المتصل الواحد قبل ان يقع فيه كثرة واثنينية بنحو من انحاء القسمة الخارجية ولو بحسب اختلاف عرضين قارين او غير قارين لا يمكن
الحكم الايجابي عليها بشيء حكما صادقا بحسب الخارج فاذا حدثت الاثنينية الخارجية صار كل واحد منهما له وجود في الخارج وقبل القسمة ليس
شيء منهما موجودا اصلا انما الموجود هو المادة القابلة لهما بعد وجودهما المستورة لهما قبل حدوثهما ثم الوجود عند اي
عقلا انتزاعي نسبي للكيفيات الانتزاعية منه فيكون واحدا بوحدة ما ينتزع منه كثيرا بكثرته فكيف يكون الاشياء المتعددة من حيث تعددها
موجودة بوجود واما ثانيا فلان خصوصيات الاحكام وان اقتضت خصوصيات الوجود لموضوعاتها لكن ليس يكفي في الحكم على شيء
كحال خارجي وجوده الانتزاعي بل نقول ان ما ذكره من ان خصوصيات الاحكام مما يقتضي خصوصيات الوجود للموضوعات ينافي ما فرع عليه
من الاكتفاء في الحكم على شيء بحال واقعي بالفعل بوجوده الانتزاعي الذي هو بالقوة وبعد ان يخرج من القوة الى الفعل يكون طرف
تحققه ووعاء ثبوته الذهن فقط دون الخارج واما ثالثا فلان طبيعة القضية الممكنة وان لم تقتض صدقها الوجود بالفعل
للموضوع في الاعيان لكنها اقتضت الوجود بالفعل في الذهن على وفاق سائر القضايا ولا شك ان القضايا التي
كلامنا فيها اشد استدعاء للوجود للموضوع من الممكنات فكيف يتصور الاكتفاء في وجود موضوعها بنحو من الثبوت لا ترى
الذي مرجعه الى عدم الثبوت للخارج او للذهن الا بعد ان يصير منظورا اليه واما رابعا فلان عدم اقتضاء الممكنة وجود الموضوع
بالفعل ليس معناه انه يمكن لنا ان نحكم على زيد بانه كاتب بالامكان من غير ان يكون موجودا في الاعيان كيف ولكن
بالامكان حال خارجي لزيد واي حال خارجي لشيء لا ينفك عن وجوده الخارجي بل معناه ان القضية الممكنة من جهة امكان
الاتصاف بالمحمول لا تستدعي وجود الموضوع كيفية الرابطة اذا كان امكانا فالقضية من حيث كون جهة الرابطة فيها امكانا

واحدة

يقتضي

بالفعل

لا يستدعي الوجود للموضوع بخلاف الضرورة والدوام وغيرهما وهذا لا يستلزم عدم اقتضائها من حيثية اخرى كما باعتبار اصل الحكم اى مع

قطع النظر عن جهاته وعدم اقتضاء بعض الجهات لوجود الموضوع لا يستلزم عدم اقتضاء نفس الحكم له والكلام في نفس الاحكام لا في جهاتها فهذا

ان الجهة معناها لكن في غير الضرورة **فصل في استقراء المعاني التي يستعمل فيها لفظ الامكان** ان لفظ الامكان في استعمالات

الجمهور من الناس يقع على ما في قوة سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع النسبة بين طرفي العقد والامتناع هو ضرورة انتفاء الموضوع

في نفسه او ضرورة عدم النسبة وبالجملة ضرورة ايجاب المخالف بالقياس الى احد هذين الامرين فصار معنى الامكان بحسب استعمالهم سلب ضرورة

الطرف المقابل وانما يوصف النسبة المتحققة على طريقة المجاز من باب وصف الشيء بحال متعلقه الغير الواقع في نفس الامر فعندهم ما ليس بممكن

فهو ممتنع والممكن واقع على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله لا على ان هناك طبيعة جامعة لهما في نفس الامر لان ما في

نفس الامر اما الوجوب او الامكان وانما ذلك في تصور العقل واعتباره مفهوما جامعا لهما هو في نفس الامر بحسب الواقع ليس احدا لامرين الا

مبهمة متحصلة بهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمله ولذلك ليس هو مادة بحسبه ثم انصرف عن الوضع الاول بان اعتبر ذلك المعنى تارة في طرف

الايجاب كما في الوضع الاول وتارة في طرف السلب اذ من شان الامتناع الدخول على كل منهما وح وقع على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع وكذلك الممكن

فصار الامكان مقابلا لكل من ضرورتي الايجاب والسلب اذ يجب دخوله على الايجاب فبان ضرورة السلب ويجب دخوله على السلب قابل ضرورة الايجاب ولما

لزم وقوع الامكان على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا وضع منقولا خاصا بسلب الضرورة في جانبي الايجاب والسلب جميعا وهو الامكان

الحقيقي المقابل للضرورتين جميعا وهو اخص من المعنى الاول فكان الاول امكانا عاما او عاميا والثاني خاصا او خاصيا بحسب الوجهين

صارت الاشياء بحسبه على ثلثة اقسام واجب وممتنع وممكن كما كانت بحسب المفهوم الاول قسمين واجبا وممكنا او ممتنعا وممكنا ثم قد يستعمل

به ما يقابل جميع الضرورات ذاتية كانت او وصفية او وقتية وهو احق باسم الامكان من المعنيين السابقين لان هذا المعنى في الممكن اقرب

الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب لكنا بلا انسان التساوي نسبة الطبيعة الانسانية الى وجوده وعدمه والضرورة بشرط المحمول

كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما يشارك في المادة لكنها يوصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وبهذا الامكان من حيث

واخصية هذا المعنى من الذين قبله لتمام القرب من التشبيه بنوع من المجاز وقد يطلق الامكان على معنى رابع وهو ما بحسب حال الشيء في الايجاب

في الاستقبال وهو الامكان الاستقبالي لكون ما في الحال او الماضي من الامور اما موجودا او معدوما فالضرورة قد اخرجه من حاق الوسط

الى احد الطرفين ولذلك اعتبره فرقة من المنطقيين لان البلاغة على الامكان الصرف ليس الا المنسوب الى الاستقبال من الممكنات الذي يجهل حاله

ومن اشترط منهم فيه ان يكون معدوما في الحال فقد غفل عن ان حسبانه ان جعله موجودا قد اخرجه الى ضرورة الوجود كذلك جعله معدوما

العدم الحالي ايضا يخرجه الى ضرورة العدم فان استقر بذلك فيستقر بهذا وترجيح احدهما على الاخر ليس الا مرجح وهذا قول يناسبه النظر المنطقي والاعتبار

البحثي واما التحقيق الفلسفي فيعطي ان الممكن في الاستقبال ايضا لا يخرج عن احد الضرورتين الوجوب باعتبار احد الطرفين والامتناع باعتبار

مقابله من جهة ايجاب العلة كما في الحال فاذن معنى الامكان واحد فيهما من نسبة الى كل الاستقبال والممكن في الصدق والكذب

لا يتعينان في الامكان الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرفه وقوعه ولا وقوعه ويكون الصادق والكاذب بحسب

المطابقة وعدمها واقعين واما الاستقبالي فقد نظر في تعيين احد طرفيه هو كما في الواقع ام لا وهذا ايضا بالقياس الى علومنا الغير المحيطة

في الازل والاباد جميعا بخلاف علوم المبادي العالية واوائل الوجود فان علومهم علية احاطية كما انه قد تبين ان الفعلية ...

والظن بحسب حال الجهات الغير المستندة عندنا الى شيء من طرفي الوجود والعدم ولا هو متمكن عن الايجاب لوجود ان الشيء من اقتضاء السبب وجمهور الجمهور

كذلك في الواقع والتخصيص بالاستقبال لان الممكن ممكن بذاته واجب بوجود علته وممتنع بعدمها فما لا يعلم في الممكن الا الامكان فلا يتصور ان يعلم انه

واقع او غير واقع وان علم وجود سببه كان وجوده واجبا لا ممكنا وان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا ممكنا فاذن وجود الممكنات باعتبار

السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شيء واحد وعلمنا وجوده قطعنا لوجود ذلك الشيء لانه صار واجبا باعتبار وجود اسبابه والاول في

يعلم الحوادث المستقبلة باسبابها لان الاسباب والعلل تنتهي الى واجب الوجود وكل حادث ممكن فهو واجب به فلو لم يجب بسببه لما وجد ...

ايضا واجب لغيره الا ان نتهي الى سبب لسبب لسبب غير ... فلما كان هو عالما بجميع الاسباب كان عالما بها ومن شك في المتخيل الممكن عن بعض

الاسباب الوجود ولم يطلع على جميعها لا يجوم بحكم لوجود الشيء ظنا وتخمينا لانه يجوز ان ما اطلع عليه مانعا ما نع فلا يكون ... ذكره والممكن

ذلك منع اشق المصادمة والمعارضة فان اطلع على اكثر الاسباب قوي ظنه وان اطلع على الكل حصل العلم كما يعلم في الشتاء ان الهواء يحمى

بعد ستة اشهر لان سبب الحر كون الشمس قريبا من سمت الراس في ذلك وسط البروج الشمالية لسكان الاقاليم الشمالية فيعلم بحكم الاوضاع الشمسية

وعادة الله فيها وسنته التي لا تبديل لها ان الشمس لا يغير سيرها وانها ستعود الى الاسد بعد هذه المدة وسيرى تلك القضية الحالة قبل فتحه

علم الله بالمتغيرات ان شاء الله تعالى ثم قد يطلق الامكان ويراد بالامكان الاستعدادي الذي هو ... المادة واستعدادها لحصول الصور

الصور والاعراض هو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة وضعفا بحسب القرب من حصول البعيد عنه الى الحق ...

او الاقل مما لا بد منه وليس هو من المعاني العقلية الانتزاعية التي لا حصول لها في خارج العقل كالسوابق من معنى الامكان بل انه مما يحدث بحدوث بعض

الاسباب والشرائط وينقطع استمراره بحدوث الشيء كزوال النقص بعد حصول التمام ورفع الابهام عند تعيين الامر علماء الفلسفة ...

ان نسبة المادة باستعدادها الى الشيء الحادث نسبة النقص الى التمام كما سيتضح في موعده ان شاء الله تعالى وهذا الامكان لا يعد من الجهات بل

يجعل محمولا او جزءه **فصل في ارجاع الكلام الى احكام هذه المفهومات العقلية التي هي مواد العقود على اسلوب آخر** ان كلا من هذه الطبايع

العقلية يمتنع بادي الامر ان يكون بالذات وبالغير او بالقياس الى الغير ثم العقل بعد التدبر فيها يحكم بان الامكان لا يكون بالغير بل بالذات

وبالقياس الى الغير فيسقط من الاحتمالات التسعة واحد فيبقى المتحقق منها ثمانية اعتبارا من الثلثة التي هي بالذات ثم تلك يجد منفصلة

حقيقية حاصرة لجميع الطبايع والمفهومات بحسب نفس الامر ومراتبها الا انها في الماهيات الامكانية فانها في حد ذاتها من حيث هي لا يكون

متصف بالممكنة التي هي حالها في نفس الامر لاكنه في مرتبة ماهيتها فانها من تلك الحيثية ليست الا هي نعم لما كان جميع السلوب صادقة في نفس الامر
منها من تلك الحيثية الا سلب نفسها بحقيقتها التصورية لا بهليتها البسيطة والمركبة لان ايجاب نفسها ابانا انما هو مع الوجود فيصدق
فيها من جملة السلوب سلب ضروريتي الوجود والعدم وكذا سلب سلبها ايضا الا ان صدق هذه السلوب عليها بطريق العقود السلبية عنها لا على طريق
ايجاب تلك السلوب لها وبينهما فرقان عظيم وحمل الامكان على الماهية كنظرتها من قبيل الثاني دون الاول كيف ولو كان المقتضي له
الثلثة حال الشيء بالقياس الى الوجود والعدم بحسب الحيثيات في الاعتبارات اعم من ان يكون بحسب الواقع او بحسب مرتبة منه لم يكن القسمة
حاصرة فان الماهية بحسب نفس مرتبتها لما لم يكن لها شيء من الثلثة عند العقل ولو سلم ثبوت شيء من الثلثة لها بحسب نفسها فيكون نفسها
مع ذلك الشيء ثابتة لنفسها فيكون نفسها نفسها وذلك الشيء فلا يكون القسمة حاصرة ولا الانفصال الحقيقي المشتمل على منع الجمع ومنع
الخلو حاصلا في الاقسام حاصلا في مرتبة ذات موضوعه كما في الواجب تعالى انما شان خصوصية الفلسفة باعتبار حصوله وخروجه عن مفهوم النقيض
فان مجرد ذلك لا يستدعي ان يكون الواجب بالذات مثلا مصداق وجوب وجوده نفس مرتبة ذاته بذاته والا لما صح ما بعد تحصيلنا كل فصيل
استيناف بيان وبرهان على كون وجوب وجوده متحققا في ذاته من دون حيثية عارضة لذاته او اعتبار اخر متاخر عن نفس ذاته تعالى وفرق بين
كون الذات مصدوقا عليها الصدق مفهوم وكونها مصداق الصدق فلا منافاة بين هذا الكلام وبين ما سنذكره ان الماهية لا يمكن
لا ينفك عنها الامكان في ذاتية مرتبتها فذلك فاعلم ان مفهوم واجب الوجود بالذات يتناول لعدة اقسام منها واجب ممتنع انتفاء المحمول عنه
ذاتي غير اقتضاء وعلية من الذات لثبوته لها وهو القيوم تعالى والضرورة هناك ذاتية ازلية ومنها نسبة ضرورية المحمول الى الموضوع لا يكون
الموضوع علة لثبوت المحمول له لكون الانسان انسانا او حيوانا والضرورة هنا مطلقة ذاتية مع وصف الوجود للموضوع لا به
منها نسبة ضرورية يكون لها علة من نفس ذات الموضوع كالكون المثلث ذا الزوايا القوائم وضرورتها ايضا ذاتية بالنظر الى اقتضاء ذات
الموضوع ولكن مع وصف الوجود لا بالوصف وكذا مجرد مفهوم الممتنع بالذات يتحصل في اقسام منها ما يمتنع الوجود بالنظر الى ذاته من حيث
هي لا بعلية واقتضاء منها كشريك الباري جل مجده والمعدوم المطلق والشر المحض ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته اقتضاء
لا بعلية منه لضرورة عدم ذلك المحمول عنه لكون الانسان جمادا ومنها ما يمتنع وجود المحمول له بالنظر الى ذاته بذاته ولكن باقتضاء من ذاته لضرورة
عدمه عنه لكون الاربعة فردا فان اقتضاءها الزوجية عين اقتضائها لنفي الفردية عنها وكذا مفهوم الممكن بالذات يستوعب امورا
يصدق في كل منها بحسب الامكان اي هل امكانان تامان موجب وسالب والموجب فيه يستلزم السالب وبالعكس العقد مركبا من قضيتين
موجبة وسالبة وامور مركبة فرضا من الواجبين والممتنعين او ضدين فان ضرورة الوجوب والعدم لتلك المركبات ليست لذاتها
من مركبات بل لعلة هي خصوصيات الاجزاء والاشياء اللذان هما بالغير الوجوب والامتناع انما يعرضان لجميع الممكنات ولا يعرضان
ولا احد هما لشيء من الواجب بالذات فقد ظهر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره واما الثلثة التي هي بالقياس الى الغير فلا يتصادق

ادعيها ٣

الثلثة وذكر بعض ...

الممتنع بالذات م

هو بالذات في التحقق وان خالفها في المفهوم فالوجوب بالقياس الى الغير يعم جميع الموجودات المتحققة موجود الا ولها علية او معلولية لشيء حيث
وكل من العلة والمعلول له وجوب بالقياس الى الاخر لان الوجوب بالقياس الى الغير ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير بحكم الاستدعاء
الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان الغير بحيث اذا ما ان يكون للشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاته او لا بل بجهة ذاتية ووجود علته
كما وقد وقع في الاحاديث الالهية بايحوان ذلك التلازم والامتناع بالقياس الى الغير يعرض لكل موجود واجبا او ممكنا بالنسبة الى عدم معلوله
او عدم علته او ما يلزم عدم معلوله او عدم علته وكذا يعرض لكل معدوم بما هو معدوم ممتنعا او ممكنا بالنظر الى وجود معلوله او وجود
علته وبالجملة وجود ما يصادمه وجوده والامكان مقيسا الى الغير لا يعرض للواجب القيوم بالقياس الى شيء من الموجودات الممكنة انما
يعرض له بالقياس الى المفروض واجبا اخر وبالقياس الى ما فرض من مجعولات واجب اخر ويعرض لبعض الموجودات الممكنة بعضها مقيسا الى
بعض او المعدومات الممكنة كذلك او الموجود الممكن مقيسا الى المعدوم الممكن او بالعكس لكن في كل ذلك بشرط ان لا يكون بين المقيس والمقاس اليه
علاقة علية او معلولية ويعرض للامور الممتنعة بالذات بالقياس الى المعدومات الممكنة بالذات ويا يلزمها العدم العلاقة الاستلزامية بينها
تنبيه وجوب العلة بالقياس الى وجود المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوده بها ان يكون هو معها واجب الوجود لا ما ينفك في العقل
الا وله او بغيره ووجوب المعلول بالقياس الى وجود العلة كونها بتمامية تامية لا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع
غض النظر عن ان المعلول وجوب حاصل له من العلة فان هذا حاصل له في نفسه ان كان من جهة اعطاء العلة اياه ويعبر عنه بالوجوب
بالغير ووجوب احد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى الاخر عبارة عن كون الاخر بحيث ان يكون هذا غير ضروري الوجود بحسب اقتضاء
الغير ضرورتهما جميعا مع عدم الالتفات الى ان هذا في نفسه موصوف بضرورة التحقق لان هذا حال الشيء مقيسا الى الوجوب بالغير وهو كون
الشيء ضروري الوجود في نفسه بحسب اعطاء الغير لكن انه اعتبار حال الشيء بحسب ما يلائم حال الغير عند ملاحظة مقيسا اليه من حيث هو لا في نفسه
من قبل افاضة الغير وهذا فرق صحيح بحسب المفهوم وفي الفلسفة الى ميتوا ماطر تعيشا فسيلوح لك ان كنت من اهل الطريق عن قريب
المعلول الواجب بالعلة وبالقياس اليها جميعا بخلاف العلة فانها واجبة بالقياس الى المعلول لا به وكذا كل واحد من معلولي علة واحدة نظرا
الى الاخر والامتناع بالغير هو ضرورة عدم الشيء من قبل اقتضاء الغير والامتناع بالقياس الى الغير ضرورة عدم وجوده بحسب استدعاء الغير
وهو يجتمع مع الامتناع بالغير في وجود المعلول بالنسبة الى عدم العلة وعدمه بالنسبة الى وجودها ويفترق عنه بالتحقق في عكس ذلك ايضا بين الضدين
وفي عدم احد معلولي علة واحدة بالقياس الى وجود الاخر او وجوده بالنظر الى عدم الاخر والامكان اي هو بالقياس الى الغير هو لا
ضرورة وجود الشيء وعدمه بحسب استدعاء حال الغير وجودا وعدما حين ما يلاحظ مقيسا اليه وهذا انما يتحقق في الاشياء التي لا يكون بينها
علاقة طبيعية من جهة العلية والمعلولية والاتفاق في معلولية علة واحدة فصل في ان الامكان يستحيل ان يكون بالغير لما تبين ان
قسمة الشيء الى الواجب والممكن والممتنع منفصلة حقيقية اذ كل مفهوم فهو في ذاته اما ضروري الوجود او لا واما ضروري العدم او لا وهذه

في التحقيق منفصلتان حقيقيتان لكل واحدة منهما تركب من الشيء ونقيضه وهكذا حال كل قضية منفصلة يكون اجزاؤها اكثر من اثنين
فانها يكون بالحقيقة منفصلتين او اكثر في الشيء باعتبار وحيثية احد لا يكون الا احد هذه الثلثة فاذا كان حاله الوجوب او
وصفه مع قطع النظر عن تاثير الغير فيمتنع حمله هذه الثلثة المنفصلة الامكان فلو فرض ان يكون له امكان بالغير لكان لشيء واحد بالنظر
الى حيثية واحدة امكانان احدهما بالغير والاخر بالذات بمعنى كون الذات كافية في صدقه لا بمعنى اقتضائه له كما ستعلمه لكنه سيظهر
من المستحيلات ان يكون امكان واحد مستند الى الذات بالمعنى المذكور والى الغير جميعا كما مر في الوجوب مع انه لو كان بالذات لم يكن بالغير
لو كان بالغير لم يكن بالذات واما تحقق امكانين لشيء واحد باعتبار واحد فهو مستبين الفساد فكما لا يتصور لشيء واحد باعتبار واحد وجودان
او عدمان فكذلك لا يتصور لواحد بعينه من الذوات في الحيثيات المتكثرة للذات ضرورتا وجود واحد او ضرورتا عدم واحد او لا ضرورتان
لوجود واحد وعدم واحد كيف في هذه المعاني طبايع ذهنية لا تحصل لها الا بالاضافة ولا يتعدد كل منها الا بتعدد ما اضيفت اليه فلو فرض
امكان بالغير لشيء ما فهو مع عزل النظر عن الغير امر في ذاته ممكن فكان لشيء واحد بعينه امكانان وقد علمت بطلانه او ضروري احد طرفي الوجود
العدم فقد انثلم ذلك الغير عما يقتضيه طبعه وكساه مصادم ما استوجبه لطباعه وليس كذلك الا ان الوجوب والامتناع بالغير حين كون
الذات متصفة بالامكان الذاتي لانه عبارة عن لا اقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضاء اسلبهما وبينهما فرق اذ الاول
سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب عدول والثاني ايجاب لاحدهما والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لا يحوج صدقه على شيء الى
الا اقتضائهما من تلقاء تلك الذات الى تكيف فيه عدم الاقتضاء وعلى الاطلاق فالامكان لاجل هذا ليس من لوازم المهيات على المعنى المصطلح
الشايع في اللوازم على مجرد كون المهية كافية لصدقه عليها لا بمقتضى ولا باقتضائها ثم تساوي طرفي الوجود والعدم نظرا الى نفس
الذات للامكانية حاين ما هو موجود او معدوم في الخارج وثابت في العقل وصحة ايجاب سلب الضرورتين لمهيتها يجب حمل
العقل من لوازم المهيات على المعنى الشايع فيها لكن ليس شيء منهما حقيقة الامكان كما يسوق اليه البرهان بل اشد محوضة عدم
التحصيل او اكد صرافة في القوة والفاقة ومنهم من يجعل الامكان بمعنى تساوي الطرفين نظرا الى الذات او بمعنى السلب العدولي
او التحصيلي لكنه يجعله من اللوازم الاصطلاحية للذات المحوجة الى اقتضائه قبلها ثم يعتذر عن لزوم الانقلاب عند غلبة احد الطرفين
او تخلف مقتضى الذات او ترجيح احد المتساويين بان نفس الامر اوسع من مرتبة الذات من حيث هي وان اشغال شيء في خصوص مرتبة
انما في نفس الامر مخصوصه لا يستلزم اشغاله في نفس الامر فيجوز ان يكون حقيقة الامكان اقتضاء ذات الممكن تساوي الطرفين بالنسبة
الى ذاته من حيث هي لا اقتضاء ذاته تساويهما في نفس الامر وكذا ما ينافي مقتضيات الممكن ترجيح احد الطرفين بالنظر الى ذاته
من حيث هي لا ترجيحه بالنظر اليها في نفس الامر من جهة تاثير العلة وافاضتها عليه وانت بعد الاحاطة بما بهنا لك علمت ان الممكن في
ذاته من حيث ذاته له القوة الساذجة والفقر المحض من غير تحصل بوجه من الوجوه اصلا فحق تلك الجهات علمت بطلان ذلك المذهب

الامكان من حيث لا تحصل لها فلا فعلية لها في حد ذاتها وما لا فعلية له لا اقتضاء منه لشيء والا لم يمتنع من صنع الوجود من جهة فاعله
القيوم والا لكان لها بالقوة من حيث هو بالقوة مدخل في اخراج شيء من القوة الى الفعل ومن الابهام الى التحصل والفطرة الابية
تأبى ذلك فاذن الممكن بحسب ذاته المبهمة لا يقتضي شيئا من الاشياء حتى سلب شيء من الغير افضاح وتنبيه ان من الذاهبين الى ان
الامكان الذاتي من لوازم المهيات بالمعنى الاصطلاحي في اللزوم بين شيئين من يجعل من براهين ابطال الامكان بالغير انه لو كان
لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد او الانقلاب من الواجب بالذات والممتنع بالذات الى الممكن بالذات ويرد عليه انه يجوز
ان يكون علية الذات له واستقلالها مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد لم يكن لها علية واستقلال فلا يلزم التوارد المذكور كما في
اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة لعدمه عند الانفراد واذا اجتمع عدة منها بطل الاستقلال من الابعاد ودفع بان في
التصوير المذكور لا يكون الامكان ذاتيا اصلا اذ لا شرائط للغير مدخل في وجود او عدما والحق في عليه كل من اعدام اجزاء المركب بعينه سبيل
سبيل التبعية لا قرانها بما هو علة بالذات لان ما هو علة بالذات لعدم المعه طبيعة عدم احد علله من الشرائط والاجزاء وغيرها
امر كلي متبهم لا تعدد فيه بحسب نفسه الا بالافراد وان تعددت لكنها ليست علة بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك وكون العلة ضعيف
تحصل من معلولها ليس بضائر في علل الاعدام ولا حاجة في ذلك الى ما قد تكلف بعض الاعاظم ضاعف الله قدره من ان علة عدم المعه
الشخصي عدم علته التامة الشخصية وربما قالوا لو كان امكان الشيء معلولا لغيره لكان هو في ذاته بغير ان يكون ممكنا او واجبا لذاته او
ممتنعا لذاته والامكان كون الشيء واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض ايضا اذ فرضنا عدم تاثير الغير فيه لكان واجبا او
ممتنعا وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته وكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته تهافت وهذه
كلها هو سلق جزافية بعيدة كشف الامر بان معنى الامكان الذاتي هو كون الشيء بحيث اذا اعتبر بذاته من غير ملاحظة امر اخر ولا تعقل معه كان
مسلوب الضرورة للوجود والعدم عنه من غير اقتضاء ولا علية منه لذلك بل مع قطع النظر عن جميع ما يكون غير ذاته وان كان من السلوب
والاضافات العارضة لذاته وكذا الى الوجوب والامتناع الذاتيين اذ المعتبر في الاقسام الثلثة هو حال الشيء على هذا الوجه الذي
ذكرناه دفاع شك انك بعد ان لوحت الكل الى ان كون الشيء بحسب مرتبة نفسه مما يصدق عليه سلب اي معنى كان سوى ذاته لا
ان يكون ذاته مصداق تلك السلوب بان يكون حيثية الذات بعينها حيثية تلك السلوب فلي ان يسع لك ان تقول ان المهية لما خوذة
من حيث هي يصح سلب كل ما ليس من جوهريات ذاتها عنها من تلك الحيثية سلب الضرورة فاذا اخذ سلبا تحصيليا صح صدقه عليها من تلك الحيثية
فيلزم ان يكون نقيض السلب من جوهريات المهية مع ان الامكان الذاتي من عوارض المهيات لا من جوهرياتها اذ كذبه
حيث يتكشف لك من ذي قبل في مباحث المهية فايدة تقديم السلب على من حيث هي في قولنا المهية ليست من حيث هي الا هي حتى يعود الحيثية
جزاء من المحمول ويكون السلب واردا على الثبوت عن تلك الحيثية لا ان يؤخر عن حرف السلب حتى تصير قيدا للموضوع وقيد المراد لو فعل كذلك لما يكذب الحكم

مطلقا كما اذا كان مدخول السلب محالا لا يجوز ان يكون الموضوع مجردا منه في نفس الامر لوجوبه اصلا فيهون بذلك دفع ما يتشكك ... على كثير
من الاذكياء وهو انه لما صح سلب كل ما ليس من ذاتيات الماهية اذا اخذت من حيث هي هي فكذلك يصح سلب في كما السلب من تلك الحيثية وكما
ان الانسان الماخوذ من حيث هو هو يصح سلب الكاتب عنه من تلك الحيثية كذلك يصح سلب الكتابة ايضا لكونهما جميعا من العوارض
التي هي غير الذات مع الذاتي له فيقول كل ماهية امكانية كما يصح سلب ضرورة الطرفين عنه من حيث هي هي فكذلك يصح سلب سلب ضرورة الطرفين
من تلك الحيثية فاذن الانسان من حيث هو هو كما انه ليس بواجب ولا ممتنع يجب ان يكون في تلك الحيثية ليس بممكن بالذات فقد دار
لا شئ من الاشياء باي وجه خال عن الوجوب والامتناع والامكان الذاتيات مع ان الممكن في مرتبة ذاته ممكن بالذات لا ينفك
عنه الامكان الذاتي في تلك المرتبة وذلك لان الماهية وان لم يصدق عليها من جهة ذاتها شئ من العرضيات الا الاحق بان يكون جهة
العروض في الماهية من حيث هي لكن يصدق على الماهية الماخوذة من حيث هي كثير من العرضيات وهي التي لا يخلو الماهية عنها في نفس الامر على كونها
بكون جهة العروض في الماهية من حيث هي فالعوارض التي لا ينفك الماهية عنها ابدا يمتنع صدق سلوبها عليها بخلاف العوارض التي
يلحقها بشرط الوجود فانها حيث يخلو الماهية عنها في مرتبتها التي انها منفردة عن الاوصاف الوجودية لصدق سلوبها على الماهية اذ اخذت
تحصيلية الا عدولية لكن الامكان ليس من هذا القبيل اذ هي من المراتب السابقة على الوجود فسلبه لم يصدق على الماهية اصلا : وممّا
ذكرناه علمت ضعف قول من اراد التفصي عن تلك الشبهة بان انفكاك الماهية من حيث هي عن الامكان لا يستلزم جواز انفكاكها
في نفس الامر لانها اوسع من تلك المرتبة قياسا على عوارضها الوجودية التي يكون القضايا المعقودة بها وصفية وهي العوارض التي
يلحق الماهية لا بما هي هي بل بشرط الوجود ولا حاجة ايضا الى ما ذكره بعض الاماجد عظم الله قدره ان الامكان لما لم يكن حقيقة
الا سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا تحصيليا فيكون صادقا في مرتبة الماهية من حيث هي وان كان خارجا عن جوهرها فان تجرد
كون الشئ سلبا تحصيليا لا يوجب صدقه في مرتبة الماهية الماخوذة بنفسها والا لصدق سلب الامكان ايضا ثم قد مر ان المعتبر في
الامور الثلثة هي حال الماهية بالقياس الى الوجود والعدم وهذه حالة ثبوتية اتصافية وان كان بعض العقود كالامكان سلبية
يكون المعقودة من القضايا موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فكون الشئ ممكنا عبارة عن اتصافه بسلب ضرورة الطرفين
لا لا اتصافه بضرورة الطرفين فصدق الامكان على شئ معناه صدق الاتصاف به وقد صرح بذلك بعض المحققين وغيره
ثم لعلك تقول معلولية شئ لشئ يستلزم معلولية عدمه لعدم ذلك الشئ اذ عدم العلة علة لعدم المعلول فاذا كان وجوب الممكن
بالغير وهو ضرورة وجوده فنقيضه وهو سلب ضرورة الوجود يكون بالغير واذا كان امتناعه بالغير وهو ضرورة عدمه فنقيضه
العدم يكون بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير فنقول لك قد مر ان ممكنة الشئ هي اتصافه بسلب الضرورة الذي في قوة موجبة
سالبة المحمول لا نفس سلب الضرورة الذي في قوة السالبة البسيطة وظاهر ان نقيض ضرورة الوجود هو المعنى الثاني لا الاول الذي

ممكنة الشئ لو ايضا ليس مجموع ضرورة الوجود وضرورة العدم صفة واحدة لها وحدة اجتماعية يكون لها علة واحدة وحدة اجتماعية
حتى يكون لها سبب واحد مستند الى سلب العلة الواحدة بل هما صفتان متغايرتان بالذات مستندتان الى علتين متغايرتين
غير مجتمعتين فلا يكون نقيضاهما صفة واحدة مستندة الى سبب واحد وان كانت الوحدة مما يعتبر فضلا عن الحقيقية
نعلم ان الوحدة في جميع النقيضيات معتبرة والا لم ينضبط الاقسام في شئ من التقاسيم وقد قررت هذه الشبهة في كتاب الافق المبين
مصنف على مغارف العالمين بوجه اخر وهو ان الوجوب بالغير هو ضرورة الوجود بالغير ونقيضه سلب ضرورة الوجود بالغير وهو ممكن
الذات الممكن وكذلك نقيض الامتناع بالغير وهو سلب ضرورة العدم بالغير فاذن ثبت الامكان بالغير وهو مقابل الوجوب بالغير والامتناع
بالغير ثم ذكر الجواب عنها بان نقيض ضرورة الوجود بالغير سلب ضرورة الوجود بالغير على ان يكون بالغير قيد الضرورة لا السلب الضرورة
وكذلك نقيض الامتناع فاللازم سلب الضرورة الاتية من الغير لا سلب الضرورة الاتية منه المستقبل هو اتيان سلب الضرورة من الغير لا سلب
اتيان الضرورة منه احصنا وتنبيه المشهور من الاوايل انهم ياخذون كلا من الوجوب والامكان والوحدة والوجود امورا زائدة
في الاعيان والمتاخرون على ان تلك امور زائدة في العقل على الماهيات الا انها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الاعيان
يحاذي بها ما في الاذهان وقد علمت كما فتح الله علينا من طريق القصد وسلوك الامر الوسط في نحو وجود هذه المعاني وانها على اي
سبيل يكون ثابتة ومنفية معا وربما قرع سمعك من اقوام ليسوا من اهل المخاطبة والتوجيه لكلامهم البحث عن مرادهم ان هذه الامور
لا تزيد على الماهيات المهمات الموصوفة بها لا ذهنا ولا عينا فانك تعلم باول الفطرة انه اذا قيل الانسان ممكن الوجود او الفلك
ممكن الوجود لا يعني بامكان الوجود في الانسان نفس معنى الانسان وفي الفلك نفس معنى الفلك على قياس ما نقلنا عنهم في الوجود
بل هو معنى واحد يقع عليهما فلو حمل الامكان على الانسان وعني به نفس معنى الانسان ثم حمل على الفلك وعني به نفس الفلكية فلم يكن معنى
واحد وضع بازائه لفظ واحد غير ما وضع بازائه الانسان والفلك فيقال على الفلك بالمعنى الذي قيل على الموصوف بالانسانية فقد
كان المفهوم من الانسان والفلك شيئا واحدا وذلك بديهي البطلان فقد ثبت ان معنى الامكان اذا حمل على الماهيات المختلفة
هو غير تلك او واحدا منها بل امر اخر يعمها بعموم العرض العام اللاحق وقد فصل البحث عنهم وعن قولهم هذا بعض ائمة الحكمة والتحقيق حيث
قال الذي هؤلاء يوافقون ابناء الحقيقة في الاحتجاج على وجود الصانع عز شانه بان العالم ممكن وكل ممكن مفتقر الى سبب مرجح ثم اذا
باحثوا في الامكان يقولون هو نفس الشئ الذي يضاف اليه فكانهم قالوا العالم محتاج الى الصانع لان العالم عالم قاعدة
اشراقية قد وضع شيخ الاشراقيين قاعدة لكون الامكان واشباهه اوصافا عقلية لا صورة لها في الاعيان بان كل صفة
عامية نقيضها لو عرفا اذا كانت لها صورة خارجية ان تكرر نوعها تسلسل امرادا فما يتولد منه في الوجود تسلسل متولدة معا الى لا نهاية له كالوجود
الوجوب والامكان والوحدة لا يكون موجودة في الاعيان فكما انه اذا كانت للوجود صورة عينية وراء الماهية الموجودة كان له

عينه ولوجود الوجود ايضا الى لانهاية ثم لمجموع السلسلة وجود اخر يتسلسل مرة ثانية الى لانهاية اخرى وهكذا ولا يكون للوجود الا بحصول
حصول الا حصول لها جميعا فكذلك الوحدة اذا كانت في الاعيان وراء المهية كان للمهية دون الوحدة وحدة وللوحدة دونها وحدة
اخرى وللوجود وحدة وللوحدة وجود وبعود اللانهاية مترادفة متضاعفة وكذلك في الامكان والوجوب فيتولد سلسلة اخرى
على التضاعف من الامكان والوجود فللامكان وجود ولوجوده امكان اذ لو وجب لم يكن عارضا ووراء تلك السلاسل سلاسل
الى لانهاية في التضاعف بين الامكان والوجوب بالغير وبين الوجود والوجوب وبين الوحدة والوجوب فاذن كل مفهوم هذه سبيله فلا
لا يكون له صورة في الاعيان ولا هو بحسب الاعيان شيء وراء المهية فاذن هذه الامور طبايع انتزاعية واعتبارات ذهنية لا يحاذي بها
في الخارج ولا يبلغ لها متعاين في الذهن يقف عنده ويتخصص من التكرر في الحصول الذي العقول يبحث وتنقيح ومما يتفرع على هذه
القاعدة امور منها كون الواجب عند القائلين بصحتها واستحالتها وجودا صرفا ووجوبا بحتا فانما بذاته واجبا بنفسه فضلا عن كونه
الاعيان فقد ناقضوا انفسهم في باب الوجود وكونه عندهم اعتباريا محضا لا صورة له في الاعيان وذات الباري عندهم صورة الصور
واصل الحقايق ومنها ان مقتضى هذه القاعدة ومحرزها قابل كونه ان يكون مفهوم واحد ومعنى فارد لوجدنا تارة صفة للشيء وتارة نفسه
متقوما بذاته وبالجملة متفاوتا في الكون والحصول متخالفا اطوار القوة والضعف والكمال والنقص فليجوز مثل ذلك في بعض
كما استفاه في الوجود والوحدة من قبولهما اطوار المختلفة في التحقق والتي متفاوتة في الفضيلة والنقصان فغاية كمال كل منهما ان يكون
احدهما قيوما واجبا بالذات وغايته نقصه ان يكون اعتبارا عقليا ومعنى رابطيا لا حقيقة متاصلة بازائه فموجودية المهيات التي لا حقيقة
لها بانفسها انما هي بالوجود لا بانفسها وموجودية الوجود بنفسه فانه لان الوجود بنفسه حقيقة المهيات الموجودة به فكيف لا يكون له حقيقة
وحقيقته عين ذاته ولا يحتاج في موجوديته الى وجود ليتضاعف الوجود لكن للعقل ان يعتبر لها موجودية اخرى كما في حقيقة النور على ما هو
فان حقيقة النور ظهور الاشياء ومظهرها فالاشياء ظاهرة بالنور والنور ظاهر بذاته لا بنور اخر ليتضاعف الانوار الى لانهاية لكن للعقل
تفرض للنور نورانية اعتبارية وللنورانية النور نورا بناء اخر وهكذا الى ان ينقطع بانقطاع اعتبارات العقل وملاحظته وكذا الكلام
في الوحدة التي هي صفة عينية لانها عين الوجود ذاتا وغيره مفهوما وكثيرا ما يكون للشيء حقيقة وذات سوى مفهوم وما حصل منه في العقل
كالوجود وصفاته الكمالية وقد يكون للشيء مجرد مفهوم لا حقيقة له في العين كالامكان والامتناع واجتماع النقيضين وشريك الباري
وامثالها وكذا سائر السلوب والاضافات وربما يكون مفهومات متعددة موجودة بوجود واحد بل متحدة مع حقيقة واحدة كمفهومات العلم
القدرة والحيوة التي هي عين وجود الحق تعالى وبهذا يندفع ما ذكره هذا الشيخ الجليل القدر في كتاب المشارع ووصفه بالقوة والمتانة
قوله انا نتسامح مع من قال الموجودية نفس الوجود فنقول الوجود والوحدة حالهما واحد في انهما ينبغيان يكونا في الاعيان عندكم وان لا
اعتبار عقلي عندنا وها انكم تمنعتم التسلسل الغير المتناهية في الوجود بانه هو الموجودية فلا شك ان الوجود والوحدة مفهوما مختلفا

احدهما

احدهما دون الاخر فلا يرجع ابدا معنى الوحدة الى الوجود ولا معنى الوجود الى الوحدة فنقول انا لما ان الوحدة موجودة الحالى ان له وحدة
واذا كانت الوحدة موجودة كان لها وجود له وحدة اخرى موجودة بوجود اخر وهكذا فيلزم بالفعل سلسلة مترتبة غير متناهية من وجود
وحدة ووحدة وجود ولا يكفي ان يقال ان وحدة الوجود هو وجود الوحدة هو فان مفهوم الوجود غير مفهوم الوحدة ولا يكون
شيئان شيئا واحدا في نفسه هذا خلاصة كلامه في هذا المرام ومبناه على ان المفهومات المختلفة لا يمكن ان توجد في مصداق واحد وذات
واحدة وامتناع ذلك غير مسلم فان امرا واحدا وحقيقة واحدة من حيثية واحدة ربما كان فردا ومصداقا لمفهومات متعددة ومعاني مختلفة
وجود زيد معلولا ومعلوما ومرزوقا ومتعلقا فان اختلاف هذه المعاني ليس مما يوجب ان يكون لكل منها وجود على حدة كاختلاف الصفات
الحقيقية الالهية التي هي عين الوجود الاحدي الالهي باتفاق جميع الحكماء والحق ان مجرد تعدد المفهومات لا يوجب ان يكون حقيقة كل منها وجود
غير حقيقة الاخر ووجوده الا بدليل اخر غير تعدد المفهوم واختلاف يوجب ان يكون ذات كل واحد منها غير ذات الاخر ومما يؤيد هذا قول الشيخ
الرئيس في الهيات الشفاء في بيان ان كون الشيء عاقلا ومعقولا لا يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار وان المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا
لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان ما يتحرك هو ما يحرك و
لذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عددا انه في الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب
ذلك وكذلك المضاف فان يعرف اثنينيتهما الامر لا نفس النسبة الاضافية المفروضة في الذهن انتهى قوله ومعنى كلامه ان مجرد اختلاف معاني المفهومات
لا يقتضي ان يتعدد ذواتها او يتحد بل يحتاج الى استيناف نظر وبرهان غير اختلاف المفهومات يقتضيان تعددها او وحدتها في الذات و
الحقيقة فكما ان مفهوم المحرك غير مفهوم المتحرك ومفهوم الابوة غير مفهوم النبوة فكذلك مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية لكن النظر
والبرهان قد حكما في القبيل الاول بتعدد الذات دون الثاني بل حكما بان عاقلية الذات المجردة عين معقوليتها بحسب الذات والوجود
مع اختلافهما بحسب المفهوم بلا شك وريب فالتفطن بذلك المقام فانه قد زلت فيه الاقدام فاذا انكشف فيه من قاعدة في بعض هذه الامور
كالوحدة والوجود واشباههما انها عدمية في الخارج فلا تاثير لها فيما سوى ذلك من بيان كونها اعتبارا عقليا فهي صحيحة كلها في غيره وقد ثبت لك شارح
لا ينبغي ان يلحق هذه المعاني بالحقايق والمهيات فعليك بحسن التامل وقوة النظر ثم انك قد علمت ان الامكان وصف للمهية باعتبار ملاحظتها
من حيث هي مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم ان ما يتصف بالمهية الماخوذة على هذا الوجه لا يكون امرا عينيا
بل اعتباريا وايضا الامكان مفهومها سلبي وسلوب الامر سلوب لا حظ لها من الوجود لا عينا ولا ذهنا ومما يفصح به الفرقة التي دانت
يكون الامكان موجودا عينيا وراء المهية انظر في المعلول الاول فانه ممكن الوجود لذاته ثم الحوادث لذاته عندهم فلا بد وان يكون له اولا
ثم يوصل ان يرجح الوجود بالغير ولا يتصور الا بعد كون الشيء ممكنا في نفسه فلذا تقدم الامكان عليه فان لم يكن ممكنا ايضا لاستحال كونه ما جائزا
بالذات لكونه صفة متعلقة بغيره ولامتناع كون الواجبين فاذا كان ممكنا فلا بد له من مرجح وعلة فان كان امر هو واجب الوجود بذاته

فلزم منه محالان احدهما كون الواجب بحيث يحصل منه الشيء وامكانه وحصول شيئين من واحد يستدعي جهتين فيه وهذا يخل في الذات
والثاني ان يكون امكان الممكن بفعل فاعل فيكون امكان الممكن معللا بغيره وقد علمت ان الامكان لا يكون معللا فضلا عن
كونه معللا بغير ذات الممكن وليس لاحد منهم ان يقول ان الامكان متقدم على العقل الاول وسائر الازليات فانه يلزم ان يكون الامكان
انما يحصل بعد ان يوجد شيء وقد اعترف بان الممكنات لها حدوث ذاتي فاذن امكانها متقدم على وجوبها الذي يحصل لها بغيرها اذ الوجوب
بالغير منوط بامكان الشيء في نفسه كيف وحال الشيء في نفسه من نفسه متقدم على حاله من غيره ولا يمكن الاعتذار بما يقال ان امكان الازليات
لمعنى اخر غير الامكان في غيره فان الامكان الحقيقي الذي هو قسيم الوجوب والامتناع لا يخص شيئا من المعلولات كيف وان لم يكن الابداعيات
الدائمة ممكنة في ذاتها بالمعنى القسيم للوجوب والممتنع كانت واجبة بذاتها او ممتنعة بذاتها وليس كذلك وكذا لا ينفع الاعتذار بما وجد في مسودات بعض
من النسخ المطبوعة لها بالانصاف والانصاف من ان مجعوليتها بالاول لا يمكن المعلول ان تقدم الامكان عليها فان الكلام ليس في التقدم الزماني
حتى يحصل الفرق بين المبدع والكائن في سبق الامكان على احدهما دون الاخر وانما الكلام في التقدم بالذات وبالطبع ولا شك ان الامكان
كان للشيء امرا في العين والوجود بالغير مشروطا بالامكان في نفسه وما للشيء من ذاته متقدم على ما له من غيره سيما اذا كان ما له من غيره مشروطا بما له من
ذاته فلا مخلص عن هذا الاشكال للقائلين بموجودية الامكان الا بالمصير الى ما حققنا في الاعتذار عنهم وهو كون الامكان ونظائره
موجودات لغيرها معدومات في ذواتها كيف ولو كان للامكان صورة موجودة في نفسها وان كانت حاصلة لغيرها كسائر الاعراض لكان
التي لها صور في الاعيان لم يكن من لوازم المهية مع قطع النظر عن ملاحظة الوجود والعدم معها لان لازم المهية مطلقا سواء كان بالمعنى
ام لا يجب ان يكون امرا عقليا وايضا لو كان لامكان الممكن صورة عينية لما امكن لحوق الوجود والوجوب بالغير للمهية لان لا ضرورة
الوجود والعدم اذا كان حالا وجوديا خارجيا لكان حالا للمهية الموجودة فينافي ضرورة احدهما التي هي ايضا صفة خارجية اذ
الامكان صفة للمهية باعتبار ملاحظتها في نفسها مع قطع النظر عما يستند اليه وجودها او عدمها فلا يضر اثباتها للمهية الموجودة
على هذا الوجه وجودها او عدمها الى اصل الكلام ان ذاتها بل من غيرها فبالحقيقة موضوع الوصفين متعدد وهو حق التعيين مختلف بالاعتبار
قيل ان الامكان للممكن عبارة عن لا ضرورة وجوده ولا ضرورة عدمه الناشئتين عن ذاته المقيستين الى ذاته فنسبة فيه ظاهرة الى
مناط القسمة الى الواجب والممكن والممتنع حال الشيء بالقياس الى طبيعة الوجود مطلقا من دون تقييده بقيد ومقايسة الى شيء آخر
وتفصيلها ان الذين يقولون ان الامكان ونظائره كالوجوب والوجود والشيئية والوحدة لها صورة في الاعيان وهوية زائدة على
ذات الممكن والواجب والموجود والواحد والشيء ربما احتجوا على اثبات دعويهم بحجج اولها انا اذا حكمنا على الشيء بانه ممكن في الاعيان
نذكر نفرقه بين هذا وبين ما نحكم انه ممكن في الذهن فلابد ان الممكن الخارجي امكانه في الخارج والممكن الذهني امكانه في الذهن و
عليه نظائره وثانيتها انه ان لم يكن الشيء ممكنا في الاعيان لكان في الاعيان اما ممتنعا او واجبا اذ لا مخرج للشيء عن احد

تعيين

الاوصاف ولو لم يكن موجودا في الاعيان لكان معدوما ولو لم يكن واحدا لكان كثيرا فيلزم ان يكون المحكوم عليه
بانه ممكن او موجود او واحد في الاعيان ضروري وجوده او ضروري عدمه ومعدوما وكثيرا وهذا تناقض مستحيل ثالثها ولثبتها
لو كان هذه الاشياء محمولات ذهنية واوصافا عقلية لا امورا عينية في ذوات الحقائق لكان للذهن ان يضيفها الى غير موضوعاتها
فكان لكل مفهوم وان كان من الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق ممكنا وقس عليه غيره ورابعها
مختص بالامكان وهو ان كل حادث يجب ان يسبقه الامكان ولما يوجده الفاعل الا لانه ممكن في الذهن في الازل فحصل الحق
الا في الذهن فما وجد في الخارج فلا بد ان يكون للامكان في الخارج وهذه حجج اوردها يمكن ان يذكر من قبلهم في كون الامكان وسائر الامور
العقلية والاوصاف الذهنية التي يجري مجراها لها صور عينية لكن الطالب للحق ان يدفع هذه الاحتجاجات بان المسلم هو ان الامكان
ونحوه امور زائدة على الحقائق التي اضيفت هي اليها في العقل بان العقل اذا لاحظ مهية الانسان او غيرها مثلا وجدها في حد نفسها بحيث
لم يكن الامكان ذاتها او ذاتيها وكذا سائر النعوت ليست نفس المهية ولا جزؤها واما ان هذه الامور الزائدة لها صور في الاعيان
فغير مسلم اللهم الا في النعت الذي هو الوجود وكذا وحدة الشخصية التي هي نفس حقيقة الوجود عند الراسخين بل برهان خاص على وجوده لا
تأثير لشيء من هذه الحجج في ان للوجود صورة في الاعيان بل هو مما حصلناه بالهام غيبي وتأييد ملكوتي وامداد علوي وتوفيق سماوي وقول
من قال انه ممكن او موجود في الاعيان فيستدعي ان يكون امكانه او وجوده في الاعيان غير صحيح اذ لا يلزم من صحة عقد الحمل بانه ممكن ان
يكون في الاعيان امكانه واقعا في الاعيان لما علمت من ان الوجود الرابط قد يفترق من الوجود في نفسه بل الممكن محكوم عليه
قبل الذهن انه في الاعيان ممكن كما مر ومحكوم عليه ايضا من قبل انه في الذهن ممكن فالامكان صفة ذهنية تلحق وجوده الذي هو في الذهن
لكن يضيفها العقل تارة الى ما في الخارج وتارة الى ما في الذهن وتارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة الى العين والذهن وكذا
لا نباتة لاحد ان يزعم ان الامتناع انما لم يكن له صورة في الاعيان لم يكن الممتنع في الاعيان ممتنعا فيها وان لم يكن الامتناع في الاعيان
لكان اما واجبا او ممكنا فكذا ليس له ان يقول ما ذكر في الحجة الثانية بين الامتناع والوجوب والامكان حالها واحد في انها من الاوصاف
العقلية التي لا صورة لها في الاعيان مع اتصاف الاشياء بها في الاعيان والاذهان جميعا فبطلت الحجة الاولى والثانية وامثالها
في المطارحات لصاحب الاشراق في ابطال كون الامكان والامتناع والوجوب ذات صورة في الاعيان من ان حالها كحال المعقولات
الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية وغيرها من موضوعات علم الميزان حيث ان الاشياء يتصف بها في الاعيان
ولا صورة لها في الاعيان ولا منافاة بين كون زيد جزئيا والانسان كليا في الاعيان وبين كون الكلية والجزئية من الامور الممتنع
التحقق في الاعيان فكذلك الحال في اتصاف الشيء بالامكان والامتناع ونظائرها فمنظور فيه لان قياس الامكان والامتناع و
نظائرها الى الكلية والجزئية ونظائرهما قياس بلا جامع فان مصداق اتصاف الاشياء بموضوعات علم الميزان ليس الا نحو وجودها

الذهن بخلاف الاتصاف بامثال هذه الاوصاف التي تذكر في العلم الكلي فانه قد يكون بحسب حال الماهية في العين وان كان ظرف تحقق الموصوف
في نفسها انما هو الذهن فقط و اما الوجه الرابع المختص بالامكان فنقول ان اريد بالامكان الكيفية الاستعدادية او
ارتباطا لابد منه بين الفيض والمفاض عليه فسلمنا الان انه يسبق لكل حادث شرط في امكانه بهذا المعنى موجود في العين
يكون وقت بيانه وتحقيق القول فيه انه باي معنى يقال فيه انه من الموجودات العينية وان اريد به ما هو بحسب نفس الذات
حيث هي فلا نسلم انه يسبق الامكان الذاتي على الوجود بحسب اعتبار ذهني وملاحظة عقلية فان الممكن وان لم يكن له عدم زماني
على وجوده تصور العقل حاله لكونه بل نقول لا يتصور ان يكون لكل حادث امكان غير متقدم على وجوده لان الممكنات غير متناهية
وفي المستقبل كالحوادث الابدية التي هو سبيل الحصول والتجدد كالكون شيئا بعد شيء كحركات اهل الجنة وعقوبات اهل النار
على ما وردت به الشرايع الالهية واقيمت عليه البراهين العقلية فان وجب ان يكون لكل حادث وما هو بصدد الحدوث امكان
تخصه على ما هو موجب هذه الحجة فيحصل في المادة امكانات غير متناهية وان لم يكن لبعض الحوادث امكان فيكون من الحوادث ما لا يسبقه
امكان فيلزم على مقتضى الحجة ان يلحق بالممتنع والواجب بل بما يركب منهما من تركب حصول سلسلة الامكانات الغير المتناهية بل نقول
هي غير مترتبة بل نشك فيه لكل حادث امكان يخصه لكنا سنبين ان اجتماع الامكانات الغير المتناهية مستحيل من وجهين الاول
الامكان معنى واحد والممكن بما هو ممكن من حيث طبيعة الامكان غير مختلف وتلك الطبيعة لا يمكن اختلافها من جهة الهيولى
هي حاملة الامكانات لانها قوة محضة وابهام مطلق كما ستعلم فليس اختلاف الامكانات الذاتية الا لاختلاف ما هي امكانات له
المعدومة بعد الغير المتناهية ويستحيل ان يتميز شيء بسبب اضافته الى شيء معدوم فان ما لا ذات له لا يتميز شيء عن شيء
ان يقول انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية يقع اضافة الامكانات الغير المتناهية اليها فيتميز بها بعض الامكانات عن
بعض لانا نقول هذا ممتنع اما اولا فلاستحالة تحصيل العقل امورا غير متناهية العدد بالفعل في الذهن مفصلة نعم يجوز ان يخطر بالبال
على سبيل الاجمال امكانات غير متناهية وفرق بين ما يخطر ببال الانسان العدد الغير المتناهي مطلقا كليا وبين ان يحصل
ويفصل في ذهنه عددا غير متناهية بالفعل فان هذا مستحيل دون ذلك فانه اذا خطر ببال الانسان امكانات غير متناهية مجملة بازاء
غير متناهية مجملة كانت نسبة كل من احد بها الكل ثم الاخر سواء فلم يتميز امكان عن امكان كما لم يتميز حادث عن حادث واما ثانيا
فلان الكلام على تقدير التسليم والحقيقة اعتراف بما هو مقصودنا فان ظرف الحصول بعينه ظرف الامتياز فاذا لم يكن الامتياز بين
الامكانات الا بحسب العقل وتصوره لم يكن ظرف تحققه وتحققه الا الذهن لان تعقلنا للامتياز للامكانات اذا فرضنا كونها
واقعة بحسب الاعيان يكون تابعا لتعقلنا امتيازها فاذا حصل الامتياز بينها بنفس تصور العقل واعتباره لزم توقف الشيء على نفسه
ابانه وهو محال الوجه الثاني ان المادة لو كانت حاملة للامكانات الغير المتناهية لزم اذا قطعنا ثم ضعفنا ثم التضعيف فلما ان

ثم التضعيف

ثم التضعيفين امكانات غير متناهية من تضعيفها الامكانات التي كانت وقد ثبت ان امكانات غير متناهية في تلك المحال او يقع
في كل واحد امكانات متناهية من اقسام القسمة باطل فكذا المقدم اما بطلان الاول فلاستلزامه ان يكون شيء واحد بعينه موجودا
في حالة واحدة في محلين وهو محال واما الثاني فلان الامكانات اذا حدث في كل واحد منها فنسبته لكونها جميع الحوادث
امكانات اخرى ثم ان كانت حادثة يحتاج الى امكانات اخرى حادثة فلا يوجد القطع طبقة منها الا وقد حصل قبله في حال القطع
طبقات غير متناهية والموقوف في حالة واحدة على ما لا يتناهى مترتبا ممتنع الوقوع ويلزم ايضا ان يكون الحوادث التي كانت
امكاناتها هذه الامكانات الحادثة ممتنعة قبل حدوث امكاناتها على ما هو مقتضى الحجة المذكورة من ان كل ما ليس له امكان في الخارج
يجب ان يكون ممتنعا فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما الثالث فلان مجموع العددين المتناهيين
عدد متناه فتناهي الامكانات في مادة واحدة والحوادث في كل واحدة لا يتناهى ولا يصح ان يفرض في كل واحد من جزئي الامكانات
غير متناهية ليست كما وقت بل اجزاء نصف المبلغ الغير المتناهي الذي كان في الكل فان القسمة في الجسم غير متناهية فعند كل قطع يلزم ما يلزم
في القطع الاول مع ان تلك الامكانات تحدث حين القسمة كما هو المفروض فاذن قبل الانقسام كانت متمايزة الى ان يحصل بعد الانقسام
بعض منها في جزء وبعض منها في جزء اخر لعدم انتقال الاعراض وعدم كون الامكانات حادثة على ما فرضنا فاذا كانت متمايزة المحال
وهي غير متناهية العدد بالفعل في الجسم الحاصل غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التي هي الامكانات فيلزم اما الاجزاء التي لا تتجزى وهو محال
كما تقرر او امتناعا ومقادير غير متناهية العدد المستلزم لمقدار غير متناه بالمجموع للمركب منها وهو ايضا مستحيل سيأتي بيانه وكيف
يصح في جسم واحد متناهي المقدار محال متمايزة باعراضها القائمة بها غير متناهية عددا بالفعل مع كونه محصورا بين الحاصرين … الكلام
تبيان نتيجة لكل واحد منها الحجة الامكان نسبة وهما يرد ايضا على القائلين بان الامكان الذي هو موجود في الخارج ان الامكان الشيء
يلزمه الاضافة الى ذلك فاذا الامكان صفة عقلية يلزمه الاضافة الى امر معقول يتصف هو البتة في العقل بخلاف ما اذا كان صفة عينية
ان يتصاف لموجود عيني اذ الاضافة الحقيقية الى معدوم خارجي غير صحيح نعم للعقل ان يتصور صورة الشيء الذي يمكن حصوله في
الخارج فيتصف بصحة كونه ولا كونه ما يحسب حاله في نفسه كما في الامكان الذاتي او بحسب اسباب وجوده واستعداد قابله وعدم اضداده
ورفع موانعه غير مادية للمتهيأت له كما في الامكان الاستعدادي **فصل** يذكر فيه خواص الممكن بالذات وانما اخر ما ذكر من خواص
الواجب بالذات الى قسم الربوبيات لان اللائق بذكرها اسلوب اخر من النظر لما لا ذكرها عن ان يكون واقعا في اثناء احكام المفهومات
الكلية في خواص المعاني العقلية لا عن رعاية الاشياء … منها موقف عليه صحة السلوك العلمي وتنوط به العبادة العقلية وهو الذي قدم
بيانه وسنعود اليه على مسلك … وطريق علوي احاطي كما ان الضرورة الازلية مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للفردية و
الوترية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والازدواج وشقيق الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي ان الماهية الامكانية … قوام

انما الا بالوجود والوجود الا ما هو لا تعين له الا بمرتبة من القصور وبرتبة من النزول تنشا منها المهية وينتزع بحسبها المعنى الاسمي وبحسب ترتب
عليها الاثار المختصة الاثار العامة المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل قابل وان كانت الاثار الجزئية المختصة
بواحد واحد من الوجودات الامكانية من ابداع الحق الاول من اضواء النور الازلي وتنتهي اليها بالجزئيات [illegible] والصانع كما يستظهر
فاذن لكل هوية امكانية منتظم من مادة وصورة عقليتين هما المسماتين بالمهية والوجود وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول
الاخيرة والاجناس القصية واين كل من الذوات الامكانية فانها في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة ومن تلقاء علتها بالفعل فان الحكم
المهية الليسية الصرفة وبكلام جوده تشبه التام الاب الفايض عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين ولكل ممكن هو حاصل
الهوية منهما جميعا في الوجود فلا شيء غير الواجب بالذات منزه الذات عن شوب القوة وما سواه مزدوج من هذين المعنيين والقوة والا
بشبهها ان المادة والفعلية الوجوب تشبه ان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وامر يشبه الصورة فاذن البسايط الحقة
يمتنع تحققها في عالم الامكان لا في اصول الجواهر والذوات ولا في فروع الاعراض والصفات واما الوترية فهي ايضا مما يسلم من الحقيقة
الالهية ان كل ممكن بحسب مهية مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة ووجودات متعددة وما يتشخص [illegible]
تحت طبيعة كلية ذاتية وعرضية لا يابى معناه ان يكون هناك عدة افراد يشترك معه فيها وان امتنع ذلك بسبب امر خارج عن طبيعتها فاذن
لا وحدة ولا فردانية لممكن ما على الحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة [illegible] فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة في البسايط بل الوحدة
فيها الى زوال كما هو مفهوم [illegible] جهة وحدة وجهة كثرة وجهة الوحدة في الممكنات ظل من الوحدة الصرفة الالهية [illegible] فاضت
الوحدات بحسب ترتيب النزول فكلما كان اشد وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة كالوحدة الشخصية للعقل الاول التي [illegible]
وتشخصه ثم وحدة ساير العقول الفعالة ثم وحدة النفوس ثم وحدة الصور ثم الوحدة الاتصالية الجسمية التي هي كثرة بالقوة [illegible]
ثم وحدة الهيولى التي [illegible] بعينها جامعة لكثرتها وتفصيلها الى الحقايق النوعية والشخصية والتشخصية لها وحدة ابهامية جنسية ثم اعلم انه كما ان [illegible]
عنصر التركيب كذلك صورة الامكان فان المركب بما هو مركب [illegible] دون النظر الى خصوصية جزء او اجزاء منه حال عدم الاستقلال
الوجود والوجوب [illegible] العدم والامتناع وكيف يتحقق الافتقار ولا يكون هناك امكان واما المركب من واجبين مفروضين
او ممتنعين مفروضين او واجب وممتنع او نقيضين او ضدين مفروضي الاجتماع فهذه مجرد مفهومات [illegible] عنوانا لذوات متقررة
في انفسها [illegible] المفهومات تحمل على انفسها بالحمل الذاتي الشايع فكما ان مفهوم شريك الباري ليس الا نفس مفهوم [illegible]
لا ان يحمل عليه شريك الباري بل يحمل عليه [illegible] الكيفيات النفسانية القايضة عليها لاجل تصرفات المتخيلة وشيطنة المتوهمة فكذلك
المركبات الفرضية مفهوماتها ليست من افراد انفسها بل من افراد نقايضها ومع ذلك وجوبها وامتناعها تابع لوجوب اجزائها
اجزائها وليس لها [illegible] الامرية الفقر والحاجة والامكان والتعلق سواء كان بحسب الوجود او بحسب العدم والمستحيل في النقيضين والضدين [illegible]

هو الاجتماع

هو الاجتماع بينهما في الوجود لموصوف واحد الا نفس [illegible] على [illegible] وجه كما ثار وههنا دقيقة اخرى وهي ان الوحدة معتبرة في اقسام
كل معنى يكون موضوعا لحكم كلي وقاعدة كلية فقولنا كل مركب ممكن وكل واجب بسيط وكل حيوان كذا اي كل مركب بصورة واحدة هو
ممكن وكل واجب الوجود بوحدة واحد فهو بسيط وكل ما له طبيعة واحدة حيوانية فهو كذا فالمركب من الواجبين اذا فرضنا الوهم ليس لذات سوى
ذات كل منهما ولا له امتناع ولا امكان ولا وجوب ثالث غير وجوب كل منهما وكذا المركب المفروض من الممتنعين ليس له امتناع مستانف
سوى الامتناعين للجزئين وفي المركب المفروض من الواجب والممتنع ليس الا وجوب هذا وامتناع ذاك لا غير والمركب من الحيوانين ليس فيه الا حيوانية
هذا وحيوانية ذاك وليست هناك حيوانية اخرى سوى الحيوانيتين المنفصلتين احديهما عن الاخرى فان كان احد الحيوانين ناطقا والاخر
صاهلا ليس المجموع من حيث هو مجموع لا ناطقا ولا صاهلا بل ولا موجودا انما الموجود فيهما موجودان هذا وهذا لا امر ثالث له حيوانية ثالثة وتحريره في
مباحث الوحدة انها لا تفارق الوجود فان ما لا وحدة له لا وجود له واما ما قيل لو كان المركب من الممتنعين بالذات ممكنا ذاتيا لكان عدمه مستندا
الى عدم علة وجوده وعلة وجود المركب هي علة وجود اجزائه وذلك غير متصور في اجزاء هذا المركب لعدم الامكان فيرد بان علة عدم المركب
بما هو مركب عدم الجزء اولا وبالذات كما ان علة وجوده كذلك وجود الاجزاء جميعا لو فرض للاجزاء وجود بلا علة لكان المركب موجودا فانما الاحتياج
الى علة الاجزاء اذا كانت الاجزاء ممكنات الوجود فظاهر ان عدم جزء ما الذي يكون بالحقيقة هو علة تامة لعدم المركب بما هو مركب مستند
عدم علتها فيستند اليه عدم ذلك المركب بالواسطة فاذا كان اجزاء المركب ممتنع الوجود بالذات فيستند عدم المركب الى عدمه الضروري
الذاتي ولا ينتهي الى عدم امر اخر كما ينتهي سلسلة الوجودات الى الوجود الضروري الذاتي اذ لا [illegible] في ان الممكن على اي وجه يكون
مستندا الى الممتنع بالذات ان كثيرا من المشتغلين بالبحث من غير تعمق في الفكر والنظر يجعلون التلازم بين الممكن والممتنع ويجعلون ان يكون
وهو عن فرض اللازم ممتنعا ذاتيا فهو مستحيل بالذات ويبنون ذلك على ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان الملزوم
بدون اللازم وهو يصادم الملازمة بينهما وهذا واضح لا يستوجب نفي الملازمة بين الممكن والواجب بل بين كل علة موجبة مع معلولها
لان العلة قد تجب حيث لم يكن المعلول واجبا سواء كان الوجوب من الذات او من الغير كما تحقق واعجب من ذلك ما قيل في بعض التعاليق ان
امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه غير ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ومقتضى
الاستلزام بين الممكن والمحال كون نقيض اللازم غير ضروري بالقياس الى ذات الملزوم لا كونه لا ضروريا بالقياس الى حد ذاته سواء كان
اللازم ضروري العدم او ضروري الوجود او لا ضروري الوجود والعدم جميعا نظرا الى ذاته من حيث هي ولا يتوهمن ان هذا امكان بالغير
وهو في المستحيل كما مر هذا امكان بالقياس الى الغير وقد وضح الفرق بينهما ونحن نقول ظاهر الكلام وان كان [illegible] الامر توهم انه على اسلوب
الغموض والتحقيق الا انه سخيف لما علم ان الامكان بالقياس الى الغير انما يتصور بين شيئين ليست بينهما علاقة الايجاب في الوجود او لا في صورة
الاستفاضة وبالجملة العلاقة الذاتية السببية والمسببية في الوجود او العدم ويقرب منه قول من الكلام المحقق الطوسي والحكيم القدوسي ضاعف الله

قد رجعت فذكر ان استلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب لذاته ليس بموجب استلزام الممكن المحال بالذات لانه انما استلزم عدم عليته العلة الاولى
فقط لا عدم ذات العلة الاولى فان ذات المبدأ الاول لا يتعلق المعلول الاول الا لا اتصاف بالعلية لكون المبدأ الاول واجبا لذاته ممتنعا
عدم ذاته العدم سواء كان لذاته معلول اولا فاذن لم يستلزم الممكن محالا الا بالعرض او بالاتفاق وهو عدم كون العلة بما هي متصفة بالعلية واجبة
في ذاتها فانه انما صار محالا لكون العلة في الواقع واجبة في ذاتها وانما ذلك من حيث انه لا بما هي متصفة بالعلية وهذا بخلاف ما لو فرض عدم العلة
الاولى فانه يستلزم عدم المعلول الاول مطلقا لان ذاته انما افاضتها العلة الاولى لا غير وليت شعري كيف ذهل مع جلالة شانه وثاقة نظره ذلك
اللاهية عن كون الواجب لذاته واجبا بالذات في جميع انحاء النعوت وان العلة الاولى انما موجب عليتها نفس الذات من دون حالة منتظرة او داعية
زايدة وانها اي القيوم الجواد تام القيومية والافاضة وانها بما تحقق ذاتها تحقق علتها من دون المغايرة حتى خارجا او العقلية بحسب التحليل فلو فرض
سببية السبب الاول شيئا ممكنا لصح التلازم بينها وبين المعلول الاول نقلنا الكلام الى الملازمة بين السببية والسبب الاول لامكانها ووجوبه فاما
ان يتسلسل الكلام في السببيات او يعود المحذور الاول كيف ولم يبق موجودا الاول جهة امكانية اصلا سواء كان بحسب الذات او بحسب كمال الذات اذ
خيراته الا اضافية ورشحاته الا افاضية فالحق في هذا المقام ان المعلول هويته امكانية ووجود مستفاد من الواجب فنسبته بحسب هويته العينية من ابن
شبيهين بالمادة والصورة احدهما محض الفاقة والقوة والبطون والامكان والاخر محض الاستغناء والفعلية والظهور والوجوب وقد علمت من
طريقتنا ان منشأ التعلق والعلية بين الموجودات ليس الا انحاء الوجودات والمهية لا علاقة لها بالذات مع علتها الا قبل الوجود المنسوب اليها [illegible]
ايضا ان معنى الامكان ان الوجود الممكني غير معنا في المهية وان احدهما يجامع الضرورة الذاتية بل عينها بخلاف الاخر فانه ينافيه فنقول ان المعلول
الاول ان اعتبر مهيته التي هي عبارة عن مرتبة قصوره عن الكمال التام وخصوصية تعينه المصحوب بشوب الظلمة والعدم وان كان مستورا عند
ضياء كبرياء الاول ومقهورا تحت شعاع نور الازل فعدمه ممكن بهذا الاعتبار بل حال عدمه كحال وجوده ازلا وابدا من تلك الجهة [illegible]
شيء منهما بحسب مهيته من حيث هي وليس يستلزم عدمه عدم الواجب بهذه الحيثية وان اعتبر من حيث وجوده المتقوم بالحق الاول الواجب بوجوده
فعدمه ممتنع بامتناع عدم قيومه ووجوده مستلزم لوجوده استلزام وقوع المعلول وقوع العلة الموجبة له فلم يلزم استلزام الممكن المحال الا لانه ليس
لعدمه في نفسه اي بعنوان كونه عدما جهة امكانية [illegible] للموجود من حيث الوجود ولا يلزم من ذلك كون المحال موجودا واجبا بالذات على ما مر من الفرق بين
الضرورة الازلية وبين الضرورة المسماة بالذاتية المقيدة بما دام الذات لا يلزم ههنا كون كل عدم ممتنعا بالذات لاجل الفرق المذكور [illegible] العقلي
هذا في غاية السطوع والوضوح على اسلوب الكتاب [illegible] اسلوب الحكمة الذائعة فلا يبعد ان يقول احد ان كان يعني [illegible] الكلام ان
اذا جرد النظر الى ذات المعلول الاول ولم يعتبر معه غيره لم يكن فيه علاقة اللزوم فذلك لا ينافي استلزام عدمه عدم الواجب بحسب نفس الامر بل هو محفوظ
بحاله وان اريد انه على ذلك التقدير لا يكون مستلزما له بحسب نفس الامر فهو ظاهر البطلان فانه معلول له بحسب نفس الامر فكيف لا يكون مستلزما
لعلته [illegible] فلا يكون مستلزما للعلة [illegible] نفس هوية الممكن بل وجوده معه لوجود العلة وعدمه لعدمها ونقول ان

ان كان

٣٥

ان كان يعني باحد الشقين ان العدم الممتنع لعلة ليس ممكنا بالذات فهو من احد الشقين اللذين ذكرهما الا ان الامتناع بالغير ليس بصادم الامكان
بالذات وليس بتغيير عن ان معروضه لا يكون الا الممكن بالذات كما عرفته ان العدم بما هو عدم ليس له جهة امتناع كما ان حقيقة الوجود
بما هو وجود ليس له جهة الوجوب بكيف ما العدم يستحيل ان يتصف بامكان كما ان الوجود يستحيل عليه قبول العدم على الامر الانقلاب
في المهية وكون معروض الامتناع بالغير والوجوب بالغير الموصوف بهما ممكنا بالذات بمعنى تساوي نسبة الوجود والعدم اليه وعدم ضرورة
الوجود والعدم بالقياس اليه بحسب ذاته غير مسلم عندنا الا فيما سوى نفس الوجود والعدم واما فيهما [illegible] فالموصوف بالوجوب بالغير هو الوجود المتعلق بالغير
وبالامتناع بالغير العدم المقابل له فان قلت فعلى ما ذكرت من جواز العلاقة اللزومية بين الممكن والممتنع بالوجه الذي ذكرت كيف يصح استعمال
هذا الجواز في القياس الخلفي حيث يثبت به استحالة شيء لاستلزام وقوعه ممتنعا بالذات فيشكل لما جاز استلزام الممكن لذاته ممتنعا لذاته فلا يتم الاستدلال
لجواز كون البعد غير المتناهي مثلا ممكنا مع استلزام وقوعه محالا بالذات هو كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين [illegible] هذا الاشكال قد [illegible]
مع جوابه والذي نرفعه به الآن هو ان الامكان المستعمل هنا [illegible] لا ضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق في نفس الامر وعدم ابائه وضع الخارج
وطبيعة الكون لوقوعه ولا وقوعه والممكن الذي كلامنا فيه ههنا هو ما يكون مصداقه نفس مهية الشيء بحسب اعتبار ذاته بذاته لا بحسب الواقع فان
حال المعلول الاول وساير الابداعيات في نفس الامر ليس الا التحصل والفعلية على ما هو عليه من دون الامكان وقد مر ان ظلمة امكانه مختفية تحت
سطوع نور القيوم تعالى وتقدس فالممكن بهذا المعنى يستلزم المحال لا من حيث ذاته بل من حيث وصفه الذي هو عدمه كما انه مستلزم للواجب بحسب ذاته من حيث
حاله الذي هو وجوده وما يستعمل في قياس الخلف الممكن الذي لا يستلزم المحال هو الممكن بحسب الواقع لا بحسب مرتبة الذات فبينهما فرقان كما ان الامتناع الذاتي
ايضا قد يعني به ضرورة العدم بحسب نفس الذات والمهية المقدرة كما في شريك الباري واجتماع النقيضين وقد يراد به ضرورة ذلك في نفس الامر سواء كان
مصداق ذلك نفس المهية المفروضة او شيء اخر وراء مهيته مستدعى لم يقتض اباءه في نفس الامر او علة مقتضية له بحسب طبيعة الوجود وهيئة الكون وطباع
الواقع وكذا الضرورة الذاتية قد يراد بها ما هو بحسب مرتبة الذات في نفسها وقد يراد اعم من هذا وهو ما يكون بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان بحسب
الذات ايضا كذات القيوم الاحد جل اسمه اولا جل علة مقتضية له ويقال للاول الدوام الازلي وللثاني الدوام الذاتي فاذن قد ثبت ان
امثال الاقيسة الخلفية وكثير من الشرطيات الاتفاقية مما يستبين فيها بالبديهة العقلية ان ما يلزم من فرض وقوعه ممتنع بالذات لا يكون
في نفس الامر الا منفكا عن الامتناع الذاتي سواء كان بنفسه ومهيته ممتنعا او بتوسط سبب تام السببية [illegible] كما يقال مثلا الجواهر البسيطة
العقلية يستحيل عدمها سابقا ولا حقا فانها لو كانت ممكنة العدم بوجه لكان عدمها بعدم علتها الفياضة لذواتها ولكانت لها
مادة قابلة للوجود والعدم وكلا الامرين مستحيل بالذات [illegible] فكذلك العدم وظاهر ان الامكان المذكور في هذا القياس ليس المقصود منه هو
بحسب مرتبة المهية فقط اذ لو كان المراد فيه نفي امكان العدم عنها بحسب مرتبة المهية من حيث هي يلزم عليهم كون الجوهر العقلي واجبا بالذات نعوذ
بالقيوم الواحد عن ذلك علوا كبيرا وهم متبرؤن عن هذا التصور الفضيح القبيح [illegible] سمعك في بعض المسطورات العلمية

شيء منهما بان يتصف الشيء بالامكان وهو ان الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الى اين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف
به والا اجتمع المتقابلان في موضوع واحد واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب
الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع رفعه فيمتنع فاين يمكن فيتممون
يقولون في دفع الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد في الوجود والعدم البحت لتجويزه شقا اخر وهو عدم اعتبار
شيء منهما اذ الموصوف بالامكان هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم في حيثية الا اتصاف بالوجود
عدم قبوله في حيثية اخرى وكذا بالعكس بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقه عن القيود وان اريد بهما مجرد النقيضين فلنا ان
نختار كلا من الشقين قوله فكل من الى اين الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء
مع تحقق الاتصاف بمقابله فهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وفي دفع الثاني يقال ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او
مع عدم سببه الترديد فيه يحتمل ان اريد المعية بحسب حال المهية واعتبار المرتبة فيها الا ان يراد في الشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد
المعية بحسب الوجود فيمنع الترديد لكن اتصاف المهية بالامكان ليس في الوجود سواء كانت مع السبب او لا في اعتبارها واخذها من حيث هي
فقد ثبت ان لكل ممكن وان كان محفوفا اما بالوجوبين السابق واللاحق الذين احدهما بسبب اقتضاء العلة والاخر بحسب حاله في الواقع او
بالامتناعين الجائبين اللذين السابق واللاحق كذلك لكن مع اتصافه في شيء منهما هو حالة بحسب ذاته من حيث هي هي وكذا قالوا في العارف البصير
يعلم ان هذا اعتراف منهم بعدم ارتباط المهية بعلة الوجود وان المتصف بالوجوب السابق واللاحق انما هو وجود كل مهية امكانية لا نفسها
من حيث نفسها فان حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ينافي التلبس سواء كان بانتسابها من حيثية الذات او من حيثية العلة المقتضية لها فالمهية
الامكانية لم تخرج ولا تخرج ابدا بحسب ذاتها من كتم البطون والاختفاء الى مجلى الظهور والشهود فهي على بطلانها … ازلا وابدا
واذا لم تتصف بأصل الوجود ففي الطريق الاولى بسائر الصفات التي حملت عليها بعد الوجود فلم تتصف بشيء من الحالات الكمالية والصفات
الوجودية الا بتبعية الوجود والمهية في جميع تلك الصفات تابعة للموجود وكل كون نال الوجود يتبعه مهية خاصة من المهيات المعبر عنها عند بعضهم
بالتعين وعند بعضهم بالوجوب … الصورة الواقعة في المراة للصورة المرئية بها فكما ان العكس يوجد بوجود ذي العكس ويتقدر بتقدره
ويتشكل بتشكله ويتكيف بكيفيته ويتحرك بتحركه ويسكن بسكونه وهكذا في جميع الصفات التي يتعلق بها الرؤية بل ذلك على طريق الحكاية والتمثيل
لا على طريق الاصالة والاتصاف بشيء منها بالحقيقة فكذلك حال المهية بالقياس الى الوجود وتوابعه فان المهية نفسها خيال الوجود وعكسه
الذي يظهر منه في المدارك العقلية والحسية فظهر ما ذهب اليه المحققون من العرفاء والكاملون من الاولياء ان العالم كله خيال في خيال قال الشيخ
العارف المتاله محيي الدين الاعرابي في الباب الثالث والستين من الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المراة يعلم قطعا
انه ادرك صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المراة او الكبر لعظمه ولا يقدر ان ينكر انه راى

صورته

صورته ويعلم انه ليس في المراة صورته ولا هي بينه وبين المراة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما
تلك الصورة المرئية واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال
ليعلم ويتحقق انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة

فصل

في ابطال كون الشيء اولى له الوجود او العدم اولوية غير بالغة حد الوجوب لعلك لو تفطنت بما سبق من حال المهيات في انفسها ومن
كيفية لحوق معنى الامكان اليها لا تحتاج الى مزيد مؤنة لابطال الاولوية الذاتية سواء فرضت مقتضاه ذات الممكن ام لا من ان احد الطرفين
بالقياس اليها رجحانا ما غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الامكان او يكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات لياقة غير واصلة الى حد
الضرورة فانها قبل صدور الخارج ولا باقتضاء او سببية قابلة على قياس الامر في الوجوب الذاتي اليس فيها استبان ان قبل ان علاقة المهية الى
الوجود انما هي علاقة الموجود والوجود بنفسه متفاوت كانه بنفسه متفاوت بحسب اختلاف قوة وكمالا ونقصانا وقوة وضعفا والمهية في حد نفسها لا علاقة
بينها وبين غيرها فالم يدخل المهية في عالم الوجود دخولا عرضيا تبعيا لم يكن لها في نفسها شيء من الاشياء حتى في نفسها حتى يصح في اسناد مفهوم ما اليها
الا بحسب التقدير البحت والامكان وان كان من اعتبارات نفس المهية قبل اتصافها بالوجود لكن ما لم يقع في ظل الوجود ولم يحصل افادة وجوده
في الجملة لا يمكن الحكم عليها بانها هي او بانها ممكنة وان كان كونها هي او كونها ممكنة من احوالها السابقة على وجودها وصدق وجوده
وقد علمت تقدم المهية بحسب العقل على موجوديتها تقدم الموصوف على الصفة فقس عليها تقدم احوالها الذاتية على احوالها الوجودية واما في
الخارج من اعتبار العقل فلا موصوف ولا صفة متميز لكل منهما عن صاحبه بل شيء واحد هو الوجود والموجود بما هو موجود ثم العقل
في التحليل والتفصيل يحكم بان بعض الموجود يعرض به معنى غير معنى الوجود هو الموجود ويصف احدهما بالاخر في العقل وفي العين على
العكس لان اللايق بالعقل تقدم المهية على الوجود لحصولها بكنهها فيه وعدم حصول الوجود بالكنه فيه كما مر واللايق بالخارج
تقدم الوجود على المهية اذ هو الواقع فيه بالذات فهو الاصل والمهية متحدة معه حكاية وانما هي العارض في العارض بهذا المعنى اللطيف الذي قد
غفل عنه الجمهور والحاصل ان الحكم على مهية ما بالامكان انما هو بحسب فرض العقل اياها مجردة عن الوجود او مع قطع النظر عن اتصافها
بنور الوجود واما باعتبار الخارج عن فرض العقل اياها فكل فهو ضروري بضرورة وجود ناشئة عن علته التامة بالعرض فليست لها
بحسب ذاتها صفة من الصفات لا ضرورة ولا امكان ولا غيرهما اصلا والفرق بين المعدوم الممكن والمعدوم الممتنع هو ان العقل
في المحض يحكم بان المعدوم الممكن لو انقلبت المهية التقديرية الى مهية حقيقية متحققة كان الامكان من اعتبارات تلك المهية بخلاف
المهية التقديرية الممتنعة فانها وان صارت مهية حقيقية بحسب الفرض المستحيل لم ينفك طبيعتها عن الامتناع ولا يصلح الا اياه لان
المعدوم موصوف بالامكان اولا بالامتناع كيف والمعدوم ليس بشيء فحينئذ فمن اين مهية قبل جعل الوجود حتى توضع اولوية الوجود او
عدم الاشياء بالقياس اليها فاما تجويز كون نفس الشيء يكون نفسه مقررة متقررة مع بطلانه بالذات فلا يتصور من البشر بحسب ذلك ما لم يكن مريضا

النفس فقد ثبت ان الحكم بنفي الاولوية الذاتية بعد التتبع لما قررناه من حال المهية بشرط سلامة الفطرة مستغن عن التبيان والاشارة
الى مثل هذا قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في مختصره المسمى بفصوص الحكم لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك
فاحش واما صحة عدمه بنفسه وهو افحش وتوضيحه ان الاولوية الناشية عن الذات اما انه علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة لنفسه واما انه يقع
لا بمقتضى موجب بل بالاقتضاء والايجاب من الذات وهو صحيح العدم لعدم خروجه عن حيز الامكان الذاتي بكونه ذا رجحان احد الطرفين
وليس يصلح لعلية المعدوم الا عدم علة الوجود وليس هناك علة للوجود فاذن يكون الشيء بنفسه صحيح العدم ثم على تقدير وجود الممكن
بالرجحان يكون متصفا بالوجود وليس عينه فذاته كانها مبدا رجحان للاتصاف بالوجود لكنه علة للاتصاف بالوجود واذ لا نفع
بالعلة الا ما يرجح المعلول ومع كونه علة للاتصاف نفسه بالوجود يجوز عدمه لعدم بلوغه حد الوجوب فاذن قد صار العدم جائز الوقوع لا
بمرجح بل مع بقاء مرجح الوجود وهذه محض السفسطة حيث ان لهذا البحث انما احتيج اليه قبل اثبات الصانع وقبل ثبوت نفس الامر
مطلقا فليس لقائل ان يقول لعل الاشياء المهيات في وجودها العلمي اي وجودها في علم البارى تعالى او ارتسامها في بعض الاذهان العالية يقتضي رجحان
وجودها الخارجي على ان الكلام في الوجود الذهني ومرتبة اتصاف المهية بعينه كالكلام في الوجود الخارجي ان المهية لا توجد به الا كجعل جاعل الوجود
كون المهية مهية الا مع الوجود ثم مع قطع النظر عن استحالة الاولوية يقال لو كفت في صيرورة المهية موجودة يلزم كون الشيء الواحد مفيدا للوجود
لنفسه ومستفيدا عنه فيلزم تقدمه بالوجود على وجوده هذا اياك وان تستعين بعد ما نارة الحق [illegible] كوة الملكوت على قلبك باذن الله
بما يلمع من بعض الانظار الجزئية في طريق البحث وهو ما ذكر الخطيب الرازي في شرح لعيون الحكمة واستحسنه اللاحقون من ان ما يقتضي رجحان طرف
بعينه تقتضي مرجوحية الطرف الاخر للتضايف الواقع بينهما ومعية المتضايفين في درجة التحقق ومرجوحية الطرف الاخر يستلزم امتناعه
ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح فما فرض غير منته الى حد الوجوب فهو منته اليه فظهر ان ما يقتضيه بنفسه انه اذا كان
رجحان طرف بعينه على سبيل الاولوية كان مستدعيا مرجوحية الطرف المقابل ايضا على سبيل الاولوية لمكان التضايف والمرجوحية المستلزمة
الوقوع انما هي المرجوحية الوجوبية لا ما هي على سبيل الاولوية فلذلك ثبوتها على هذا الوجه لا يطرد الطرف الاخر الراجحية الطرف المرجوح
وبالجملة فحال مرجوحية الطرف المرجوح كحاله بنفسه في ذلك الطرف وحال راجحيته كحال نفس الطرف المقابل له فكما ان الوجود مرجح على سبيل الاولوية
والرجحان فكذلك اولوية الاولوية وكما ان العدم مرجوح على سبيل الاولوية والرجحان فكذلك راجحية المرجوحية على نهج الرجحان
الطرفين ولما ان راجحية طرف على سبيل الرجحان لا تستدعي مرجوحية الطرف الاخر كذلك لا تقتضي الانسلاب وقوعه على سبيل الرجحان فكيف يقتضي
ثم لو عرض تسليم ذلك فمن المستبين ان مرجوحية الطرف المرجوح انما يستند عن امتناعه بالنظر الى الذات مع تقييده بتلك المرجوحية غير الذات
بالحيثية المذكورة لا الذات بما هي هي وهذا امتناع [illegible] فيكون بالغير ولا يستند عليه الا وجوب الطرف الراجح كذلك [illegible] بالغير لا بالذات فليس
الغرض من الامتناع بالوصف الذي [illegible] فكيف يكون [illegible] وجوب [illegible]

التي ذكروها في هذا المطلب فلا يلتفت الى الوجوه المذكورة من هذا الايراد اوهام وخرافات من الناس من جوز كون بعض الممكنات اما وجوده اولى
من عدمه بالنظر الى ذاته [illegible] وصحح بخروج عن حيز الافتقار الى الغير وطلب به اثبات الصانع الكون مع ذلك معدود في الامكان [illegible]
اكثرية وقوع وجوده بايجاب العلة وافاضة الجاعل واشد وجودا واقل شرطا للوقوع وبعض اخر بالعكس مما ذكر ومنهم من ظن هذه الاولوية في
طرف العدم فقط بالقياس الى طائفة من الممكنات بخصوصها ومنهم من ظنها بالقياس الى الجميع لكون العدم اسهل وقوعا والمتقولون بهذه الاولوية
كانوا من المنتسبين الى الفلسفة فيما قدم من الزمان قبل نضج الحكمة وكمالها [illegible] من اهل الكلام لما هو الواقع من الطرفين فهو اولى لسنوهم كفى الوجوب
فيما سوى الواجب وانما كان ذلك بالغرور بما توهموا من ان الموجودات السيالة كالاصوات والازمنة والحركات لا شك ان العدم اولى بها
ويصح الوجود دائما عليها والا لما وجدت اصلا واذا جاز ذلك ولو لتوهم في جانب العدم فليكن جوازه في جانب الوجود اولى وان العلة بوجودها ثم
يتوقف اقتضائها لمعلولها على تحقق شرط او انضمام داع او انتفاء مانع ولكنه شبهة ان تلك العلة لا اولى بها ايجاب المعلول ولا يتميز حالها
عن غيرها في العلية فاذن تلك العلة قبل تاثيرها اولى بها [illegible] عليها الاقتضاء واللااقتضاء جميعا مع كون الاولى بها احدهما عند [illegible] فليكن الوجود
ايضا بالنسبة الى المهية من هذا القبيل ويكون ذلك الوجود اكثر بالذات [illegible] التي يكون تاثيرها اكثر [illegible] بالطبيعة
في اقتضائها الهبوط مع ما قد يمنع عنه عند عارض الى العلو قسرا وكذا القول في زور واخلاق فمن الاول اشتباه ما بين قوة الوجود وضعفه
وبين اولويته ولا اولويته بالقياس الى المهية وقد مر ان لكل شيء درجة من الوجود لا يتعدى [illegible] بعض الاشياء احظ من الوجود واكثر وبعضها اخس
ونظير ذلك ان الوجود اولى بها من العدم او بالعكس فالمستقر الاجزاء وبقاؤه اليق بحجر الوجود والغير القار [illegible]
الوجود الممكن لمهية ما فان ما بالقياس اليه [illegible] طبايع الامكان الذاتي انما مطلق الوجود ومطلق العدم فامتناع نحو خاص منهما
الشيء عن الامكان الذاتي المستلزم لتساوي نسبة طبيعة الوجود والعدم الى ذلك الشيء ولكل من الاستمرار وعدمه تساو [illegible] بالنسبة بالقياس الى ذات
كل امر غير قار وتخصيص كل واحد منهما بالوقوع يحتاج الى مرجح خارج من غير اولوية احدهما بحسب المهية [illegible] واشباهها من الطبايع الغير القارة
اذا قيست الى وجودها التجددي ورفعها كان لها مجرد الغنى [illegible] من غير مستند [illegible] بعينه البتة ولا رجحانا وانما يخصص الوجود والعدم
بايجاب العلة التامة ولا ايجابها واذا قيست الى الوجود الاجتماعي للاجزاء التحليلية لها كان نسبتها بالقياس الى هذا النحو من الوجود الامتناع
التي بلا ثبوت صحة وجواز عقلي وقد مر ان امتناع نحو من الكون لا ينافي الامكان الذاتي مطلقا ومن الثاني [illegible] باعتبار العقد
البسيط بعلة علة فان الفاعل قبل شرائطها [illegible] على موجب [illegible] ومع الشرايط موجب [illegible] بعدم الوقوع لاجل فقد الشرايط
وكثرتها فذلك لا يقتضي اختلاف حال المهية الممكنة بالقياس الى طبيعة الوجود والعدم بل انما يختلف بتلك الامكان بمعنى اخر غير الاستعداد القابل
للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات [illegible] الامكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي [illegible] المعطاة [illegible]
التي وقعت من طائفة [illegible] هذا المقام لا فائدة في ايراده وردها الا تضييع الوقت بلا غرض وتفويت نقد العمر بلا عوض **فصل** في ان علة

اى جزاء العلة من الامكان نفى المهيات والقصور فى الوجودات الفقوم من بين المتشبهين باهل النظر واولياء التمييز العارين عن كسوة العلم والتحصيل
كان امرهم فرطا وتحيروا فى افكارهم بسبل الحق شططا وتفرقوا فى سلوك الباطل فرقا فمنهم المعتزلة من زعم ان الحدوث وحده علة الحاجة الى
العلة ومنهم من جعله شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جعله شرطا للعلة وهو العلة هو الامكان ومنهم من تناهب بالجدال القدح فى ضرورة الحكم الفطرى
المركوز فى نفوس الصبيان بل المفطور فى طباع البهيمة من الحيوان الموجب لنفرة عن صوت الخشب والعيدان والسوط والصولجان وكلامهم
كله غير قابل لتضييع العمر بالتهجين وتعطيل النفس بالتوهين لكن نفوس الناس من جمهور المتعلمين متوجهة نحو ما بلغه اليه فنقول الذين جعلوا صفة
ما واحتياجها بالقياس الى الذات يعنيان الذاعن الافتقار الى الغير ويكيلان استناد اليه يجب بتلك الصفة فلو فرض كون الحدوث ماخوذا فى علة
اى جزء شرطا كان او شطرا انما يعتبر ويؤخذ فيما هو ممكن للذات واجب او ممتنع فقد رجع الامر اخيرا الى الامكان وحده وهو كلف وتسبيل الحدوث
كيفية لنسبة الوجود المتاخرة عن الوجود المتاخر عن الايجاب المتاخر عن الحاجة المتاخرة على الامكان فاذا كان الحدوث وهو علة الحاجة باحد
الوجهين كان سابقا على نفسه بمراتب ليس لاحد ان يعارض بمثله وينقض على الامكان من جهة انه كيفية لنسبة الوجود بان الامكان حال بعرض للنسبة
مفهوم الوجود الى المهية بحسب الذات فى ظرف العقل وليس مما يعرض فى الواقع للنسبة خارجية فلا يلزم تاخره عن مفهوم الوجود والمهية بل اقتضى عن حيث
من الغير فعلية النسبة فى ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف الشىء بحال الخارج بالفعل ولا يوصف المهية الا بالوجود الا حين الموجود بتحقق نفسها
ولا ريب فى تاخره عن الحق الايجادى واما قولهم ان حكم بداهة القضية المفطورة بما مر عرضا فقولكم الطرفان لما استويا بالنسبة الى الذات فى نفع
الضرورة عنهما فامتنع الترجيح الا بمنفصل على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الاخيرة فوق الاولى فى القوة والظهور
انما يستقيم لو لم يتطرق الاحتمال بوجه الى الاولى بالنسبة الى الاخيرة وقيام احتمال النقيض ينقض التبيين التام فالظلم فيه ظاهر ازدم يعلم
ان التفاوت فى الفطريات كثيرا ما يكون بحسب التفاوت فى طرفى الحكم والحكم فى نفسه مما لا تتفاوت على ان الحكم الفطرى والحدسى كان اقتضاء
فيه التفاوت بالقياس الى الاذهان والازمنة وخصوصيات المفهومات فى العقود لتفاوت النفوس فى استعداداتها الاولية غريزية او استعداداتها
الثانوية كسبية فالسلائق العقلية فى ادراك نظم الحقايق وتاليفها وزانها وزان السلائق الحسية السمعية فى وزن الالفاظ وتاليف الاصوات
وجهة الوحدة فى العقليات كجهة الوحدة فى السمعيات والتى الفكر التى الف وكان من سلمت فطرته عن عقائد القصور والاختلال ووهم الاسماء الناقصة
والاعتلال الحق حصل من مباشرة الحكم بحسنه الاستفسار ويستحق ترجيح الشىء بلا مرجح لو شك ان يسلك سبيل الخروج عن الفطرة العقلية الجماد
وفعاله سو قابليتها الاصلية وعصيان حبيلها فرضت فى نشاته الخبيثة فى القرية الظالمة اهلها فى المدينة العاقلة السفلية ظلماتها وجهنمها المشار اليه
ترجيح احد المتساويين بلا سبب تشعبوا فى القول فرقا فقالت الحق سبحانه خلق العالم فى وقت بعينه دون سائر الاوقات من دون مخصص
تخصصه من ذلك الوقت فرقة زعمت انه تعالى خصص الافعال باحكام مخصوصة كالوجوب والحظر والحسن والقبح من غير ان يكون فى طبايع الافعال
يقتضى تلك الاحكام وكذا الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه والجائع المخير بين رغيفين متساويين

تفصيل

الحدال والمناقشة ... القدوة ... اهل الحق ... رجحان ... مثله

احدهما بالاختيار من غير مرجح وفرقة تقول ما تخصص من الاطعام والاحوال باصالته مكانين دون الاخر من غير معلل لانه يا شيخ علل لنفسه
وفرقة تقول الذوات متساوية بأسرها فى الماهية مع اختصاص بعضها دون بعض بصفة معينة من ساير الصفات فهذه شنيعتهم الكبرى
ولو تنبهوا قليلا من نوم الغفلة وتيقظوا من رقدة جهالة التفطنوا ان تخصيص خلق الكائنات باسبابها غاية غير مشعور لذي الحجب عن
اعين بصايرنا وان الجهل بالشىء لا يستلزم نفيه فى الخارج من الاشياء الخفية التى تشكو الهداية فى مدارك علوم المعرفة والحكمة كرجحان احد المتماثلين من غير
الهارب وقدح العطشان وغيرهما من الحوادث الخفية بجهولة للمتوسطين من غير الالتفات الى انما هم الجهل بالعلويات والسفليات
الكوكبية الاوضاع الفلكية والاستعدادات ... الاسباب العرضية التى بها قدر انتهاء الامور وفضى من صور الاشياء السابقة
على الوجه الا تم الاولى واما الذين الى بيان قبلية الكلام وانه تقابل بالحق فى الاتفاق فالظاهر ان كلامهم مبنى على ما هو عادتهم ... الغدام حيث
كتموا اسرارهم الربوبية بالرموز والتجوزات وقد وجه كلامهم بعض العلماء بانه انما انكر العلة الغائية فى فعل واجب الوجود بالذات اذ هو منعوف
بان ما لا يجب لا يوجد بل قد سره عن وجود غيره الا ماسوى الالحق بالمهيات لا لذاتها بل لغيره الغائية وصح ان يقال انه وجود العالم الغائي فما يعنى
انه يصير موجودا بنفسها او يفعله البارى جل ان وجوده لغاية من ذاته بل بوجود غيره ويقرب هذا ما خطر ببالى فى توجيه كلامه وهو ان
مهيات الممكنات لما علمت بحقيقتها انها فى الموجودية طلال ومعكوس الوجود وانما تعلق الجعل والابداع فى الحقيقة بوجود كل ماهية لا بنفس تلك المهية
وكذا العلة الغائية انما تثبت الى ما الوجود لا دون المهيات فمهية العالم انما تحققت بلا غاية وفاعل لها ما لا ذات بل وجوده يحتاج اليهما فالحقيقة عبر الى
عن هذا المعنى بان كون العالم الغائى هو واقع بالعرض نظيره بالنهايات التى ضمت الى الصنع الاول البسيط عندهم وصح بها صدور الكثير عنه اذ لا ريب
لاحد ان الصادر عن الواجب بالذات على رايهم احد ... الاثنينيات كوجود الممتنع وغير ذلك كالمهية والامكان والوجوب بالغير انما صدر بالعرض ... وانه
والا لزم ما صدر من الكثير عن الامر الواحد او التركيب فى الموجود الاول تعالى عن ذلك علوا عظيما وبالجملة القدماء لهم الغاز ورموز واكثر من جاء بعدهم
ردعلى ظواهر اطلاقهم ورموزهم اما بجهالة وغفلة عن مقاصدهم او لفرط حب لرياسة الخلق فى هذه الدار الفانية وطائفة ممن تاخر عنهم اغتروا بظاهر
اقاويلهم واعتقدوا وتقلبوا لاجل اعتقادهم بالقائهم وصرحوا القول بالاتفاق وضلوا واضلوا ضلالا بعيدا ولم يعلموا ان المتبع هو البرهان اليقينى
او الكشف فان الحقايق لا يمكن فهمها عن مجرد الالفاظ فان الاصطلاحات وطبايع اللغات مختلفة عقول ... ان ملتقى ما بين
بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الاشياء لو كان بتاثير العلة فيها لكان تاثيرها اما حال وجودها اثره او حال عدمه والاول تحصيل
والثانى جمع بين النقيضين والحق ان يكون بالفرق بين اخذ الاثر فى زمان الحصول وبين اخذه بشرط الحصول والحصول لذلك والظرف
الثانى سبب بشرط فلا سبق للاثر الاول بل هو بعينه شان المؤثر بما هو مؤثر مع اثره فان كل علة مؤثرة فهى مع معلولها زمانا وان يقدمه من غير
انفكاك احدهما عن الاخر فى الوجود وكل علة فانها يؤثر فى معلولها فى وقت الحصول لكن من حيث هو هو لا بما هو حاصل حتى يلزم المحذور الاول
ولا بما ليس بحاصل حتى يلزم المحذور الثانى ... ان تاثير العلة فى حال الحصول الى اصل متعين لكنه تاثير وذلك تحصيل الحاصل فى ذلك التحصيل

داعلمات ...

لا تحصيل غيره وهذا غير مستحيل وبوجه آخر ان اريد بالحصول المعية الوجودية بين المؤثر والاثر نختار ان التاثير في حال وجود الاثر وان اريد المعية
الذاتية العقلية بينهما نختار ان التاثير ليس في حال وجوده ولا في حال عدمه ولا يلزم شيء من المحذورين اذ تاثير العلة حال الوجود في مرتبة المعلول
من حيث هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والمهية في تلك الحيثية ليست بينها وبين العلة مقارنة ذاتية لزومية واما المهية الموجودة او المعدومة فهي
متاخرة عن مرتبة وجود العلة او عدمها ومقارنة لها بحسب الحصول في الواقع فتدبر فيه وفي المجادلين مسلك آخر وهو ان تاثير العلة في حال حدوث
الاثر وهو غير حال الوجود وحال العدم وربما ادعى بعضهم غباوة ومنع وجوب المقارنة بين العلة والمعلول وتمسكوا بالصوت [illegible] في الان الثاني
يصير ضعيف الصوت في الان السابق عليه الثاني ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في اتصافها به والاول باطل لان ما يتعلق بالغير يلزم عدمه
بعدم الغير وسلب المهية عن نفسها محال والثاني يستلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التاثير فان ظن انه لا يلزم ان يكون الانسان مثلا
مع كونه انسانا غير موصوفا بانه ليس بانسان بل بما ينفي الانسان ولا يبقى دفع بان نفي الانسانية [illegible] لا يبقى تقرر موضوعها حال الحكم فيكون
اللفظ هو الثابت فيكون النفي نفيا ثابتا ومنفيا منفيا وغير متقرر وكذا الكلام في الوجود ايرادا ودفعا والثالث غير صحيح لكون الاتصاف امرا ذهنيا
اعتباريا لا يجوز ان يكون اول الصادر بالذات ومع ذلك ثبوته لكونه من النسب يقتضي ثبوت الطرفين على ان الاتصاف [illegible] فيعود السؤال الى انه
اي نفس الاتصاف او وجوده او الاتصاف بالاتصاف بالوجود وكذا الكلام في الاتصاف بالاتصاف فيتسلسل الامر الى لا نهاية [illegible]
بان الجعل يتعلق بنفس الانسان ويترتب عليه الوجود والاتصاف به لكونهما اعتباريين مصداقهما نفس المهية الصادرة عن الجاعل والانسان وان لم يكن
انسانا بتاثير الغير لكن نفس مهية الانسان بالغير بمعنى ان مجعولية البسيطة اثر العلة لا التركيبية بينها وبينها او بينها وبين غيرها كقولنا الانسان
انسان او الانسان موجود فالانسان انسان بذاته لكن بنفسه غيره وبين المعنيين فرق واضح فافرض الانسان على الوجه البسيط [illegible]
ببعض وجوه باعتبار الفرض فيمتنع تاثير المؤثر فيه لان وجوب الشيء بنا في احتياجه الى الغير فيما وجب لذاته [illegible] فرض مجعولا [illegible]
الانسان نفسه فيمكن ان يجعل المؤثر نفس الانسان ويمكن ان نقول يجب نفس الانسان واردت الوجوب السابق فقد ثبت الفرق بين الوجوب [illegible]
واللاحق في ميزان المعقولات وكثيرا ما يقع الغلط في هذا من جهة الاشتراك اللفظي ومن جهة وضع ما ليس بعلة علة فان كون الانسان واجبا من العلة لا يوجب
وجوبه في نفسه وكذا كونه مفتقرا الى العلة لا يستلزم كونه ذاتيا مفتقرا اليها فكون نفس الانسان من الغير لا يدل على عدم كون الانسان انسانا
ارتفاع الغير وانما يدل عليه كون كون الانسان انسانا [illegible] ارتفاع الغير وكذا الكلام في كون نفس الوجود مجعولا كما اشرنا الا ان المتاخرين
عن آخرهم اصطلحوا على مجعولية نفس المهية [illegible] وعليك في هذا المقام ما بلغ اليه قسطاس علم المكاشفة ومعيار الاسرار والمشهور [illegible]
الشق الثالث اي كون تاثير المؤثر في موصوفية المهية بالوجود [illegible] العقل [illegible]
والاتصاف [illegible] الموصوف بتلك الصفة [illegible] قولنا الانسان موجود [illegible] مهية الانسان [illegible]
والا وجوده وحده بل الامر كبير [illegible] اتصاف المهية بالوجود والاتصاف بالوجود وان كان امرا عقليا لكنه من الاعتبارات [illegible]

للواقع فيجب ارتباطها الى سبب بل باعتبار العقل اياها هو نفس سبيل المهية فقد ظهر مما ذكرنا ان التقسيم المذكور ومنع الضبط الى الموجبة
المرتبة على تاثير الفاعل يمكن ان يوضح على انه معنى غير مستقل في التصور يجري مجرى آلة لملاحظة الطرفين والمعاني الارتباطية من حيث انها
ارتباطية لا يمكن ان يتعلق بها الالتفات الذهني اليها واستقلالها في التصور كما اشير اليه واما اذا استوعبت الالتفات اليها بالذات
عما عليه ما كونها آلة لارتباط وصارت امرا معقولا في نفسه مباينا لذات الطرفين فكانت كسائر المهيات ان تعلق بها بالذات
اي جعل فيها يجب ايضا حيثية يكون من الامور المجعولة المذكورة **فصل** في كيفية احتياج عدم الممكن الى السبب وربما يتشكك فيقال ان رجحان عدم الممكن
على وجوده لو كان لسبب لكان للعدم تاثير لكن العدم بطلان صرف يمتنع استناده الى شيء ثم قولكم عدم الممكن مستند الى عدم علة وجوده
يستدعي التمايز بين الاعدام وكونها هويات متعددة بعضها علة وبعضها معلول في ثبت التمايز والاولوية فلا علية ولا معلولية في رفع
عدم الممكن ليس نفيا محضا بمعنى ان العقل يتصور مهية الممكن ويتصف بالنسبة اليها معنى الوجود والعدم ويحكم [illegible] التحصل
سواء كان الجانب الذهني او الجانب الخارجي فيحكم بانه في انضمام كل من المعنيين اليها يحتاج الى امر آخر وكما ان معنى تاثير العلة في وجود المهية ليس
يودع في المهية شيئا يكون داخلا في الحقيقة او متصفا به في الواقع بل بان يصنع امرا هو المسمى بالوجود ثم هو بنفسه مهية من غير تاثير والمهية تنصبغ
بصبغ الوجود مستضيئة بضوئه ما دام الوجود على ما علمت من مسلكنا فكذلك معنى تاثيره في عدم المهية ليس الا انه يصنع امرا يتحد بالمهية نوعا من الاتحاد
بالعرض ثم العقل ان يتصور مهية ويضيف اليها شيئا من مفهوم العدم والوجود بسبب تصوره وجود العلة او عدمها من جهة علمه باسباب
المسبب بالبرهان اللمي او بسبب ملاحظته وجدان الآثار المترتبة على الشيء الدالة على وجوده او عدمها الدالة على عدمه كما في البرهان المسبب بالان فعلم ان رجح
العدم كرجح الوجود ليس الا بحسب تحقق الوجود لا لذات العدم بما هو عدم الا ان مرجح طرف الوجود يجب ان يكون بنفسه امرا متقررا حاصلا بوجه من الفرض
والاعتبار واما مرجح البطلان والعدم فلا يكون الا معقولا مجردا من غير تقرر له خارجا عن الملاحظة العقلية فعدم العلة وان كان نفيا محضا
في ظرف العدم الا ان له حظا من الثبوت بحسب ملاحظة العقل وذلك يكفي في الترجيح العقلي والحكم باستتباعه لعدم المعلول ذهنا وخارجا لكل واحد منهما
بوجه غير الآخر فان استتباع عدم العلة عدم المعلول في الخارج هو كونهما بحيث لا حظ لهما بحيث لا خبر عنهما بوجه من الوجوه اصلا حتى عن هذا الوجه
السلبي واما استتباع عدمها عدمه في الذهن فهو كون تصور عدم العلة والحكم به عليها يوجب تصور عدم المعلول والحكم به عليه فتصور عدم
المعلول مجرد استتباع لتصور عدم العلة دون ترتب الحكم بعدمها على الحكم بعدمه وبالجملة الامتياز بين الاعدام بحسب خصوصيتها العقلية و
صورها الذهنية بوجه من الوجوه يكفي في كون بعضها مرجحا لآخر فامتنع الامتياز بين الاعدام بما هي اعدام وذلك لم يلزم هنا حالا اصلا
احاليدان للمهيات الامكانية والاعيان المقررة حالات عقلية باعتبار سابقة على وجودها في الواقع مشهودة في لحاظ العقل بعضها لبعض
بعض من غير ان يكون في الخارج بازائها شيء وليس في الخارج عندنا امر سوى الوجود ثم العقل يتصور المهية متحدة به ويحكم على المهية بحسب المفهوم غير
مفهوم الوجود ويحكم [illegible] بنفسها معه او عن الوجود والعدم حالية عن ضرورتهما ولا ضرورتهما بالمعنى العدمي [illegible] في الحكم [illegible] من الامرين

المقرره

الامر جح غير ذاتها موجب لها فنعلم من ذلك ان الشيء اذا المهية امكنت فاحدثت فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت وهذا لا ينافي كون الوجود اول الصادر
واصلها لان الموضوع في هذا الحكم الوجود وفيما ذكر المنظور اليه حال المهية بقياسها الى وجودها والى جاعل وجودها وهذا كما يقال ان الشيء كثيرا
ما تأخر بحسب وجوده الرابطي عن الذي يتقدم عليه بحسب وجوده في نفسه كما ثبت في العلم الطبيعي وجود مبدا الحركة ووجود المحرك الغير المتحرك الا متناهي القوة
والقدرة بعد اثبات الحركة الدورية وذلك لان حال الجسم في نفس المهية المتغيرة متقدم على حال كونها مبدا محرك غير متناهي القوة
بالذات مع كون الواجب بالذات بحسب ذاته نعم متقدما على جميع الاشياء فلا ما فصل انه ضعف بين كون الوجود متقدما في نفسه على المهية وحالا بها
عنها ومتاخر عن مراتبها السابقة بحسب تعلقها وارتباطها به بنصوح قد ذكرناه فيما لاح لنا اليك وسيوضح لك بيان ان المفهوم الكلي ذاتيا كان او عرضيا
ليس اثرا على القيوم الموجود بالذات فاحكم بان المنسوب بالذات الى العلة ليس الا نفس الوجود بذاته سواء كان متصفا بالحدوث او بالبقاء
البلاد اشد حاجة في التعلق بالغير من الوجود الحادث اذا كانا فاقرن وانت اذا حللت معنى الموجود الحادث الى عدم سابق ووجود علمت ان العدم
ليس مستندا بالذات الى علة موجودة وكون الوجود بعد العدم من لوازم هوية ذلك الوجود فلم يبق المتعلق بالغير الا نفس الوجود مع قطع النظر عما يلزمه
للفاعل صنع فيما سوى الوجود ثم بعض من الوجود بنفسه يتصف بصفة وبلا منفصل عنه او اقتضاء ذاته كما ان الجسم في وجوده متعلق بالعدم
بنفسه موصوف بعدم الشيء مطلقا وكما ان خروج المهيات الى علة وجودها انها من حيث انها في ذاتها وبالنسبة الى الوجود والعدم مستفادة لها
من العلة صفة الوجود واما وصف كونها او كون وجودها بعد البطلان سواء كان بالذات او بالزمان فامر ضروري غير مفتقر الى العلة فكذلك حاجة
الوجود الى العلة وتقومه بها من حيث كونه بذاته وهويته وجودا ضعيفا التعلق بالغير طلبا للاستفادة من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفا بالحدوث
او العدم ويلايم هذا ما وجد في كلام متأخري العلماء ان الذات المستفادة من الغير متقوم بها لكونها متعلقة بالغير متقوم بها كما ان الاستغناء
عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته فالذات التي من شأنها التعلق بالغير كونها متعلقا بالغير وفاقتها الى الغير مقوم لها فلا يسوغ ان يستمر الذات المفتقرة
ذاتها مستقلة لا يجوز ان يتجرد المستغني عن جميع الاشياء مفتقرا والا فقد انقلبت الحقائق عما هي عليه وهذا شديد الوضوح فيما عليه سلوكنا
استناد الممكن الى الجاعل من جهة وجوده الذي يتقوم به وجود فاعله لان جهة مهيته في نفس الوجود ترتبط الى الفاعل مقوم له لا يتصور بدونه
لم يكن الوجود بهذا الوجه كما ان الوجود الغير المتعلق شيء هو نفسه فلو عرض له التعلق بالغير لم يكن الوجود ذلك الوجود فالافتقار الموجود
ثابت ابدا حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعا في جهة البقاء كحصته في الحدوث بلا تفاوت لا بمعنى ان كونه بعد العدم اثر الفاعل
بعد كون سابق اثره بل بمعنى ان نفس الوجود بلا جعل وتاثير كما مر انما المجعول واثر الفاعل نفس الوجود لا تصيير هذا اللوازم التي
عن ان الفيض الحق الا افاضة نور الوجود على الاشياء وادامتها وحفظها وابقاؤها ما يحتمل البقاء قدر ما يحتمل ويسع لكل بحسب هويته واما النعت
فمن انها ذاتها مثال ذلك على وجه بعيد فيضان نور الشمس على الاجسام القابلة بلا منع وبخل فلو حجب بعض الاجسام عن ورود شعاعها
من جهتها فالذات الاحدية لا يزال الفيض منها على الممكنات فلم يبطل العدم الى نور بهار الوجود بحيث لو فرض الوهم انه غاب

بعد اثبات الحركة م

وارتباطها بالعلة م

افاضة

افاضة الوجود لحظة لعادت الى ظلمات ذاتها الازلية فسبحان النور القدير الحكيم الذي يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما
من احد من بعده وما اشد سخافة رأي من زعم ان حاجة العالم الى قيوم السموات والارض في حدوثهما واما بعده في حال الحدوث فيستغني عنه
من هؤلاء القائلين بهذا القول جهلا وعنادا ان الباري لو جاز عليه العدم لما ضر عدمه وجود العالم بعد تحقق الحدوث وهذا
الجهل والفساد في الاعتقاد وعنا ان كل علة ذاتية فهي مع معلولها وجودا ودواما كما تشتكره في مباحث العلة والمعلول ومن الشواهد في ذلك حرارة
النار الفائضة من جوهرها عن صورتها على ما حولها من الاجسام وكذا يفيض من الماء الرطوبة والتبليل على الاجسام التي والرطوبة جوهر
وذاتية للماء كما ان الحرارة للنار لك وكذا يفيض من الشمس النور والضياء على اجرام الكواكب والغيم لان النور جوهري للشمس
يتبدل وكذلك يفيض الحيوة من النفس على البدن لان الحيوة جوهرية لها وصورة مقومة لذاتها فلا يزال يفيض منها الحيوة على البدن الذي هو
جسم ميت في ذاته حي بالنفس ما دام صلوحه لقبول الحيوة محفوظة واما البيت والحكمة لكل علة ذاتية مع معلولها ان
نسبة الايجاد الى المؤلف المركب كالبناء للبيت والخياط للثوب ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
ليس علته علة والباري اجل من ان يكون فعله مجرد التاليف والتركيب كما زعموه بل فعله الصنع والابداع والانشاء والوجود والكون
ليس الابداع والانشاء تركيبا ولا تاليفا بل تاييس واخراج من العدم الى الوجود والمثال في الامر بين المذكورين كلام المتكلم وكتابة
فان احدهما نسبة الايجاد والاخر نسبة التركيب فلاجل هذا بطل الاول بالامساك دون الثاني فاما اذا سكت المتكلم بطل الكلام واذا سكن
الكاتب لا يبطل المكتوب فوجود العالم عن الباري جل مجده كوجود الكلام من المتكلم فالموجودات العقلية والنفسية والابنات الروحية و
كلها كلمات الله التي لا تنفد ولو كان كل الهيولى العنصرية مدادا للكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله
كالبحر الهيولى الفلكية حيث قال تعالى ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز
حكيم **فصل** في ان الممكن ما لم يجب بغيره لم يوجد ليتيقن ان كل ممكن ما لم يترجح وجوده بغيره لم يوجد وما لم يترجح عدمه كذلك لم ينعدم فلا بد
في ان كل من الطرفين من سبب خارج عن نفسه فلنا ان نقول ان ذلك السبب المرجح ما لم يبلغ ترجيحه الى حد الوجوب لم يكن السبب المرجح مرجحا فالاولوية
الى الغير الوصل الى حد الوجوب بسبب الغير غير كافية كما ظنه اكثر المتكلمين فما دام الممكن في حد ما لم يتحقق وجوده البتة فان لم يصل
حد الوجوب بسبب الغير يجوز وجوده ويجوز عدمه فلا يتعين بعد التخصيص باحدهما دون الاخر فيعود طلب المخصص والمرجح جذعا و
الاولوية مستوية النسبة الى فيحتاج المعلول ان يسال الى ضم شرط اخر مع العلة والاولوية ثم مع انضمامه لو لم يحصل الوجوب
بل كان تجويز الطرفين فلم يكف المرجح لاحدهما وهكذا حتى ينتهي الامر الى مرجحات واولويات غير متناهية ولا يكون مع ذلك
قد حصل تعيين احد الطرفين اذ كل مرتبة فرضت من المراتب الغير المتناهية يأتي الكلام في استواء نسبة الاولوية المتحققة فيها الغير الواصل الى
الى فرض حصول فرض مرجحات الاولوية الى طرف الفعلية والافعلية مع تحقق تلك الاسباب

باق على ما شاء ترجح دون أن يقيد تعيينا لأحد الطرفين فلا يكون ما فرض سببا مرجحا سببا مرجحا فقد ظهر أن المفروض مستحيل من غير أن
يستعين في بيانه بما سيأتي من لزوم ذهاب سلسلة الغير المتناهية في العلل والمعلولات لأنها ما لم تكن جملتها بحيث تعين بنفسها من جهة أن ما فرضناه علة
لم يكن إيجابها ولكن أن الشيء غير نفسه وهو محال وبالجملة الوجوب متقدم سابقا في الإمكانيات والفعلية الثانية مبدأ انبثاث شعب القوى وأعدام الملكات
فلهذا قيل إن وجوب الشيء قبل إمكانه وفعليته قبل قوته وصورته سابقة على مادته وخيره مستول على شره بل وجوده قاهر على عدمه ورحمته
القدسية سابقة على غضبه كما سيتضح لك في مباحث القوة والفعل وبالجملة فقد صح إذن أن الكل من جهة ممكنه ولكل وجود ممكن فإنه لا يتقرر ولا يوجد
ما لم يجب بغيره ووجوده بعلة فلا يتصور كون العلة علة ما لم تكن ترجيحها للمتبع ترجيحا إيجابيا فكل علة واجبة العلية وكل معلول واجب المعلولية
العلة الأولى كما هو واجب الوجود كذلك واجب العلية فهو كما هو واجب الوجود واجب العلية فكونه واجبا بذاته هو بعينه كونه مبدأ لما سواه
كما سنبين إن شاء الله العزيز **فصل** في أن كل ممكن محفوف بالوجوبين وبالامتناعين أن ما مضى في الفصل السابق هو ثبوت الوجوب السابق
للممكن إن شئ من قبل المرجح التام لأحد طرفي الوجود والعدم قبل تحققه وبإزائه الامتناع السابق اللازم من اقتضاء العلة ذلك الطرف بعينه ثم
بعد تحقق الوجود أو العدم يلحق وجوب آخر في زمان اتصاف المهية بأحد الوصفين من جهة الاتصاف على الاعتبار المحمول فإن كل صفة يجب
للموصوف حين الاتصاف بها من حيث الاتصاف بها وهذا هو الوجوب اللاحق المسمى بالضرورة بحسب المحمول وبإزائه الامتناع اللاحق بالقياس إلى
نقيض ما هو المحمول فكل ممكن سواء كان موجودا أو معدوما في نفسه أو لغيره فإنه يكتنفه الوجوبان والامتناعان على ما يلاحظه العقل ولا يمكن
عنه ما يجب نفس الطرف أصلا لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وإن كانت مهية الممكن في نفسها وبما هي هي بحسب طباع الإمكان
خالية عن الجميع أما عدم الخلو عن الوجوب السابق وجودا أو عدما وكذا الامتناع السابق اللازم له فقد مر وأما الوجوب واللاحق والامتناع اللاحق فلأن
الوجود محمولا كان أو رابطيا في عدمه والعدم الوجود مقابل له فإمكان العدم في زمان الوجود مع عدم سابق في جواز الاقتران بين النقيضين
فيلزم ما ينافي أنه ذلك لا إمكان وحتى أنه يقتضي استحالة العدم المساوق الوجوب على حالة الذي هو الوجود وكذلك حكم إمكان الوجود في
حين عدمه فقد ثبت ما ادعيناه ومما يجب أن يعلم أنه كما أن الوجوب السابق للممكن بالغير فكذلك وجوبه اللاحق أيضا وهكذا قياس كل امتناعين
في كونهما جميعا بالغير إذا أريد بالممكن مهيته وأما إذا أريد وجوده فالأخيران أعني الوجوب والامتناع ذاتيان له أما بيان الأول فلأن
الموصوف بالوجوب على التقدير المذكور إنما هي المهية بشرط الوجود على أن يكون خارجا عنها لا المجموع من المهية ومفهوم الوجود فالمهية
متقدمة على وجوبها اللاحق وضرورة وجودها بحسب الواقع لا تنفك عن إمكانها لكن بحسب نفسها وأما بيان الثاني فلأن صدق مفهوم الوجود
على حقيقة كل وجود قبل صدق ذاتيات الشيء عليه من حيث أنها ضرورية ذاتية وإنما الذات متحققة وليست نسبة الشيء إلى نفسه بالإمكان
بالوجوب نعم الوجود الموجود أي صفة الإمكانية بحسب الفرض عن تعلقها بجاعلها لم يبق لها حين وذات أصلا فلأجل ذلك إن المهيات فإنها
صدور وجود عن العلة فهي بحسب ذاتها ممكنة الوجود فكل عقد اتحادي أو ارتباطي لا يخلو عن الوجوب اللاحق والضرورة بحسب المحمول سواء اقترن

بالضرورة المطلقة الأزلية كقولنا الله موجود قادر أو بالضرورة الذاتية المقيدة بالذات أو الوصفية المقيدة بالوصف خلافا
أو خارجا أو بالإمكان الذاتي وبالجملة إذا وقع أحد طرفي الوجود والعدم لمهية وقتا ما فإن نسبة طرفيه الآخر إلى المهية من حيث صح لحوق
اللحوق لها في ذلك الوقت ينتقض وإن قبلها نفس ذلك الطرف إلى المهية من حيث تلبسها به كان ممتنعا عليها لا بحسب ذات تلك المهية من
قيدها أو تقييدها بالمنافي فإن لهذا الطرف الآخر الامتناع امتناع بالغير على أحد الاعتبارين وبالذات على ثانيهما وهم وتنبيه ربما تتوهم
متوهم أن ذات الممكن المأخوذ مع الوجود ممتنع له العدم امتناعا ذاتيا بالنظر إلى المجموع لكون اجتماع النقيضين محالا لذاته فيكون واجبا
وجوبا ذاتيا لا بالغير فيلزم كون الممكن المركب واجبا بالذات فيجب عليه أن يتنبه بما ذكرنا بالإشارة إلى أن الضرورة هيهنا ليست مطلقة أزلية بل
ضرورة بشرط الذات فكما أن الإنسان الناطق بالضرورة ما دام كونه إنسانا فكذلك الإنسان الموجود موجود بالضرورة ما دام كونه موجودا
فهذا إما بالحقيقة وجوب بالغير لأن الوجودات الإمكانية والاتصافات الممكنة إنما يكون بجعل الجاعل إياها ومن هيهنا وضح أن وجوب الوجود
المركب من الواجبين المفروضين إنما هو بالغير لا بالذات وكذا الامتناع عن المركب من الممتنعين امتناع بالغير لأن المجموع من حيث أحد الجزءين ليس
واجبا ولا ممتنعا بل ما دام كونه مجموعا وما اتخذه اعتقد بعضهم عن لزوم الوجوب الذاتي في المركب المأخوذ مع الوجود لأن هذا المجموع أمر اعتباري
لكون الوجود عنده اعتباريا فالمجموع من الذات مع القيد لا يكون إلا من الاعتباريات العقلية وكيف يكون معروض الوجوب فهل هو إلا أن يحد
لا يروم أن نفس مفهوم هذا الملحوظ مع قطع النظر عما يحكي عنه ويطابقه له الوجوب اللاحق بل المرام إلا أن مطابق هذا المفهوم في نفس الأمر وهو الذات
المأخوذة من حيث كونها موجودة له الوجود والوجوب أعني ما إذا عبر عنه العقل حكى كالمهية الوجود والوجوب سواء كان للوجود صورة في الخارج كما هو
المذهب المنصور أم لا وبعض الأماجد الكرام دام ظله العالي سلك أخرى في هذا المقام تحقيقه أنه كما امتنع طرف العدم مثلا حين الوجود على الذات
يجب أن يجري للذات لا بطلان حين الوجود وهو أعم من الوجود حين الوجود وعن العدم رأسا في الآزال والآباد فلا يلزم من ضرورة هذا الأعم
ضرورة هذا الأخص بل يمكن تحققه في ضمن العدم في جميع الأزمنة والأوقات فإذن لحوق وجوب الوجود حين الوجود بسبب الغير ويمكن أن يسلم في
نفسه بحسب ذات الممكن وأنت تعلم أن هذا الكلام على تقدير تمامه إنما يجري لو لزم وجوب الوجود من مجرد امتناع العدم وأما إذا قيل أن المهية
المحيثة بالوجود يجب لها الوجود وجوب الجزء للكل أو وجوب العلة للمعلول باعتبار كونه معلولا فإن الممكن الموجود بكونه صادرا عن الجاعل
كان حيثية الوجود له بحسب التقييد والجزئية أو بحسب التعليل والشرطية لا بد له من الوجود لا يتصور انفكاكه عنه ولهما كان كذلك كانت ضرورة
ذاتية وكذا الحال في الممكن الموصوف بحسب وجوده إلى علة من حيث كونه صادرا عنه ولهذا لا يتصور انفكاك العالم من حيث أنه صنع
عن الباري فالعلة مقومة للوجود التام والمعلوم الشيء واجب له ولهذا ورد أن الله تعالى قال مخاطبا لموسى بن عمران على نبينا وعليه السلام يا موسى
أنا بدك اللازم فالمصير إلى ما حققناه وبعض من يتصدى لخصومة أهل الحق بالمعارضة والجدال والتشنيع بل كان المجادل الغير المحصل عنده
لمقابلته الأبطال ومقابلة الرجال بمجرد حمله الأثقال وآلات القتال قال في تأليف سماه تهافت الفلاسفة إن قبيل الطرف الآخر

الممكن له اعتبارات احدها ان يقاس الى ذات الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن الواقع فيهما وبهذا الاعتبار يكون ممكنا لهما في ذلك الوقت
بل في جميع الاوقات وثانيها ان يقاس اليهما بحسب تقييدها بالطرف الواقع على ان يكون قيد الاخر وح ان اعتبر ثبوت الطرف الاخر لنفس الذات
المقيدة بذلك الطرف من حيث هي من غير ان يكون للتقييد دخل فيما يثبت له الطرف الاخر يكون ممكنا لها دائما وممتنعا لها بالغير في ذلك
الوقت وان اعتبر ثبوته لها لا من حيث هي بل من حيث تقييدها بذلك الطرف فقد يكون الطرف الاخر ممكنا بل واقعا وقد يكون ممتنعا بالذات مثلا
اذا اعتبر الممكن الموجود من حيث انه موجود فالعدم ممكن له بل واقع بل واجب ولا يلزم من هذا اجتماع النقيضين لان الموصوف باحدهما الذات من
حيث هي وبالاخر الذات من حيث التقييد واذا اعتبر الممكن المعدوم من حيث هو معدوم فالوجود ممتنع له بالذات وثالثها ان يقاس اليهما مع تقييدها
بحيث يكون المقارن جزءا لما يثبت له الطرف الاخر وحينئذ فيه ايضا التقسيمات المذكورة في الثاني ولزوم توهم اجتماع النقيضين ابعد [illegible]
حصل من ذلك ان ما وقع في هذه الاعتبارات بالقياس الى الاعتبارين الاولين ممكن بالذات وفي الاخيرين ممتنع بالذات انتهى ما ذكره وفساده ظاهر
في التدبر فيما اسلفناه من ان الكلام في امتناع احد الطرفين بالقياس الى الطرف الاخر بحسب ما يعمله الذهن من دون مجاراته لما هو الواقع
كما يبادر اليه كلام [illegible] المنظور اليه في الطرف الاخر وقوعه في نفس الامر فان الذات المتلبسة بالوجود مثلا سواء اخذ على الوجه الثاني
او على الوجه الثالث يستحيل عدمه في الواقع وظاهر ان موضوع احد الطرفين هو بعينه ما يقاس اليه الطرف الاخر ويحكم بامتناع لحوق ذلك الاخر
به امتناعا ذاتيا وليس المراد من التحيث باحد الطرفين في الاعتبار الثاني ان يوخذ مفهوم التحيث في ضمن الى اصل الذات حتى يحصل منه مركب اعتباري
ويحكم بوجوب عدمه وقيل بتعدد موضوع المتقابلين فالمراد من الذات المتلبسة باحد الطرفين كالوجود مثلا هو اعتبار تلك الذات على وجه
يكون مصداقا لما يعبر ويحكى عنه العقل بهذا المفهوم الذهني الذي هو مفهوم التحيث بهذا الطرف ولا شبهة في ان الذات الماخوذة على
الوجه الذي يمكن ان يحكى بها عنها بحسب ما ذكر يمتنع لحوق الطرف الاخر لها بالذات ولا شبهة ايضا ان ليس تلك الذات التي يحكى عنها بما ذكر [illegible]
الا في الاعتبار الذهني حتى يختلف موضوع الطرفين فثبت الامتناع الذاتي للطرف الاخر وان امتناعه الذاتي يلزم الوجوب الذاتي للمقابل على ان
ما يجيء من القائل الاكبر في نفس الوجود بالذي هو بعينه جهة الوجوب الذاتي في كل شيء وهو بعينه ذات موجودة كما قررنا فيجري بعينه في الموضوع
[illegible] احد المتقابلين في قولنا الوجود ثابت ممتنع لذاته قولنا الا ثابت فلا محيص الا فيما استنده في هذا المقام من الفرق بين [illegible]
اللازم منهما غير محذور وهو الوجوب المقيد بدوام ذات الموضوع والمحذور منهما غير لازم وهو الوجوب المطلق الذاتي [illegible]
الوجود والوجوب لغيره في وقت من الاوقات فانه كما يمتنع عدمه في ذلك الوقت كذلك يمتنع عدمه في مطلق نفس الامر لارتفاعه عن الواقع مطلقا
بلا تقييده بالاوقات لما بينا لذلك الوقت لان ارتفاعه عن الواقع انما يصح بارتفاعه عن جميع مراتب الواقع والمفروض خلافه فتعين جواز
العدم للممكن الموجود في وقت جوازه بالنظر الى ماهيته لا بالنظر الى الواقع **فصل** في ان الممكن قد يكون له امكانان وقد لا يكون الا
بعض الممكنات مما لا يابى بمجرد ذاته ان يفيض من جود المبدا الاعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته فلا يحتمل فيضه عن المبدا

الجواد

الجواد بلا تراخ ومهلة ولا يسبق عدمه زمانه [illegible] مستعد لوجهه لصلوح ذاته وتهيئه لقبول ما به حصول الكون وهذا الممكن لا يكون له الا كون واحد
في الكون ولا يحتمل نوعه منحصر في شخصه اذ الحصولات المختلفة والتشخصات المتعددة لنوع واحد لا يمكن الا بحسب اسباب خارجة عن مرتبة ذاته و
قوام حقيقته فان مقتضى الذات ومقتضى لازم الذات داخلا كان او خارجا لا يختلف [illegible] فلا مجال للتعدد والتشخصات [illegible]
وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون الاستعانة باسباب اتفاقية وشروط غير ذاتية فليس في ذاته الا قوة محضة
من غير ان يصلح لقبول صلوحا تاما ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدات اليه ما يقبل قوة وجوده وهو المسمى بالمادة ويتهيأ
لقبول الوجود ويصير قريب المناسبة الى فاعله بعدما كان بعيد المناسبة فلا محالة يتضمن الى امكانه الذاتي امكان اخر متفاوت الحصول
مادة حاملة ذات تغير وزمان هو كمية تغيرها واشتغالها من حال الى حال حتى انتهت له مواصلة ما بين القوة القابلة والقوة الفاعلة
ليتحصل من اجتماعهما ويتولد من ازدواجهما شيء من المواليد الوجودية ولما تحقق وتبين ان الممكنات مستندة في وجودها الى سبب واجب
الوجود والقيومية لكونه بالفعل عن جميع جهات الوجود والايجاد وكان كل ما كان كذلك يستحيل ان ينكص عن الافادة او يقبض عن العوائد و
المستعد دون بعض بل يجب ان يكون تام الفيض فلابد ان يكون اختلاف الفيض لاجل اختلاف [illegible] القوابل واستعدادات
المواد ثم ان الممكنات طرا امكانها في انفسها ومهياتها فان كان ذلك كافيا في فيضان الوجود عن الواجب لذاته عليها وجب ان يكون
موجوده بلا مهلة فان الفيض عام والجود تام وان لا تخصيص وجود شيء منها بحين دون حين والوجود بخلاف ذلك لمكان الحوادث
الزمانية وان لم يكن ذلك الامكان الاصلي كافيا بل لابد من حصول شيء وطرو شيء يستعد لقبول الوجود عن الواجب بالذات فليس هو الشيء
الامكان فقد ثبت ان لبعض الممكنات امكانين احدهما هو وصف عام ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات في نفس مهياتها
حاملة والثاني ما يطرأ البعض المهيئا لقصور امكانه الاصلي في الصلاحية لقبول افاضة الوجود فلا محالة يلحق به امكان بمعنى اخر قائم
بمحل سابق على وجوده سبقا زمانيا يستعد لان يخرج من القوة الى الفعل وهو الذي يسمى بالامكان الاستعدادي وقد مر ذكره من قبل ولكن بحسب
مهية واحدة الى غير متناهية من الحصول والكون لاجل استعدادات غير متناهية يلحق لقابل غير متناه من الانفعال ويضم الى فاعل
غير متناهي التاثير فيستمر نزول البركات وينفتح باب الخيرات الى غير النهاية كما ستطلع على كيفيته ولو انحصر الامكان في القسم الاول لانغلق
باب الافاضة والايجاد وبقي في كتم العدم عدة من الوجود لم يخرج الى فضاء الكون اكثر مما وقع وهو مستبين الاستحالة فيما بعد انشاء الله
وليس في هذه الاحكام حيص عما ذهب اليه المحققون من اهل الشريعة ولا حيد عما يراه المحققون من الحكمة اليونانية من الزعم في الحكم بتقدم المجعولات
الزمانية ولا نهاية القوى الامكانية فان الحوادث المتسلسلة وان لم يمكن حدوثها الا بعد حركة وتغير ومادة وزمان ولكن الحوادث
الابداعية سواء تجردت عن الزمان والمكان او اقترنت بهما لا على وجه الانفعال [illegible] التجدد او تغيرها المسبوق بالزمان والمكان بل
[illegible] على الحركات سواء كانت متحركات او مشوقات والباري تعالى فوق الجميع هو الاول بلا اول كان قبله والاخر بلا اخر كان بعده

وهو مجلى مجده فعل كله بلا قوة ووجوب كله بلا امكان وخير كله بلا شر وتمام كله بلا نقص وكمال كله بلا قصور وغاية كله بلا انتظار
ووجود بلا ماهية وانما يفيض منه على غيره من كل متقابلين اشرفهما والمقابل الاخر من اللوازم الغير المجعولة الواقعة في الممكنات لاجل
قصورها عن البلوغ الى الكمال التام الواجبي ولتخالط انوار وجوداتها الضعيفة بشوائب ظلمات الاعدام اللاحقة بها بحسب درجاتها
عن ينبوع النور الطامس القيومي وبالتفاوت في مراتب النزول والبعد عن الحق الاول تتفاضل الممكنات وتتضاعف بتفاوت الوجودات
كمالا ونقصا وبشارة وانكسارا وقد سبق ان نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص وان كل ما وجب وجوده لا بذاته فهو في
حد نفسه في مرتبة ماهيته ممكن صار واجب الوجود مثاله الاحتراق ليس بواجب الحصول في ذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع
والقوة المنفعلة بالطبع عن الصورة المحرقة والمادة المتحرقة يجب حصوله فحصل ويتحقق ان منشأ الامكان والفقر هو البعد من منبع الوجود
والغنى ومجلاب الفعلية والوجود هو القرب منه والامكان جهة الانفصال والعدم وملاك الهلاك والاضمحلال والوجوب جهة الارتباط
والاتصال ومناط الجمعية والانتظام وحيث يكون الامكان اكثر يكون الشر والفقد اتم واوفر والاضمحلال والفساد اعظم واذا قلت جهات
العدم وسترت بعض مراتب الاختلال بتحقق بعض شرائط الكون وارتفاع بعض صوادم البلوغ الى الكمال حصل الامكان الاستعدادي
الذي هو كمال ما بالقوة من حيث هي بالقوة في خصوص الطرفين بخلاف الامكان الذاتي هو كمال الماهية المعراة عن الوجود على الاطلاق
حيث هي كذلك فاي كون من الطرفين هو اولى في الخفاء والظهور والنقصان من الامكان الذي هو احدى الكيفيات الاستعدادية لكونه بالفعل
من جهة اخرى غير جهة كونها قوة وامكانا لشيء فان المني وان كان بالقياس الى حصول الصورة الانسانية له بالقوة لكن بالقياس
الى نفسه كونه ذا صورة منوية بالفعل فهو ناقص الانسانية تام المنوية بخلاف الامكان الذاتي الذي هو امر سلبي محض وليس من جهة …
معنى تحصيلي ولان المقول عليه الامكان الاستعدادي هو امر معين وصورة خاصة كالانسانية في مثالنا بخلاف ما اضيف اليه الامكان
الذاتي لانه مطلق الوجود والعدم انما التعيين ناش من قبل الفاعل من غير استدعاء الماهية باعتبار نفسها اياه ولان الامكان الاستعدادي
يزول عند ظهور ما هو استعداد له بخلاف الامكان الذاتي الذي هو بحسب حال الماهية في مرتبة بطلان نفسها وباعتبار عدم ذاتها
حال الحصول … الى زمن فعلية الشيء وتحققه ووجوبه في نفس الامر لا نظرا الى امكانه الذاتي لكونه بحسب مرتبة الماهية وما يجب للماهية لا يزول عنها
بخلاف الامكان الاستعدادي الذي يجب الواقع فلا يجامع الفعلية فيه فاحد الامكانين … فيما يستدعيه الممكنية من القوة …
والشر ولان الامكان الذاتي منبع للامكان الاستعدادي وذلك لان الهيولى التي هي مصحح جهات الشرور والاعدام انما نشأت
من العقل الفعال بواسطة جهة الامكان فيه ولاجل ان الامكان الاستعدادي لوحظ في الوجود يقبل الشدة والضعف بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه فاستعداد النطفة للصورة الانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة …
الى استعداد البدن الكامل القواه والآلاته واعضائه مع مزاج صالح لها وانما يحصل الاستعداد التام بعد تحقق الامكان الذاتي …

بعض الدواعي

بعض الدواعي والاسباب وانتفاء بعض الموانع والاضداد وبقطع استمراره واشتداده انما يحصول الشيء بالفعل وبالاطراد
بعض الاضداد وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الاشتراك الصناعي لا يقتضي اتحادهما … بين احدهما
وقبول الشدة والضعف وعدم لزوم لماهية الممكن وقيامه بمحل الممكن لا به وكونه من الامور الموجودة في الاعيان لكونه كيفية حالة
لمحلها معدة اياه لافاضة المبدا الجواد وجود ما هي حادثة بالذات فيه كالصورة والعرض او بالعرض كالنفس المجردة بخلاف الذاتي
لا يجري في جميع تلك الاحكام ثم الامكان الاستعدادي اذا اضيف الى ما يقوم به يسمى استعداده واذا اضيف الى ما هي حادثة
يسمى امكان ذلك الحادث فالامكان الوقوعي بما هو امكان وقوع للشيء قائم لا به بل بمحله فهو بالوصف بحال المتعلق …
نعم ان المسمى بالامكان الاستعدادي هو بعينه الكيفية المزاجية وغيرها من حيث استعدادها الى الصورة التي ستحدث فيها فمزاج النطفة
اذا اعتبر بذاته كان كيفية مزاجية واذا نسب الى الصورة الحيوانية كان استعدادا لها وكذا كصحن الدار صغر الدار واذا اضيف الى الذي
الى عدد ما يسع من الناس كان امكانا له وستسمع تحقيقه بما هو الحق الواضح في فصل القوة والفعل باذن الله التعليم الفعال فصل في
بعض احكام الممتنع بالذات اعلم ان العقل كما لا يقدر ان يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية تجرده وعلوه وشدة نوريته ووجوبه
وفعليته وعدم تناهي عظمته وكبريائه كذلك لا يقدر على ان يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات لغاية نقصه ومحوضة بطلانه ولا شيئيته
فكما لا ينال ذات القيوم الواجب بالذات لانه محيط بكل شيء فلا يحاط للعقل فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لغاية عن ضعف الوجود والشيئية
فلا حظ له من الهوية حتى يشار اليه ويحيط به العقل ويدركه الشعور ويصل اليه الوهم فالحكم بكون شيء ممتنعا بالذات انما هو بضرب من البرهان على سبيل
العرض والاستتباع كما ان الدليل على وجود الحق المبدع انما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمي وكما يتحقق ان الواجب بالذات لا
يكون واجبا بالغير فكذلك الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير بمثل ذلك البيان وكما لا يكون لشيء واحد وجوبان بذاته وبغيره او
فقط او بغيره فقط فلا يكون ايضا لامر واحد امتناعان لذلك فاذن قد استبان ان الموصوف بالغير بالوجوب او الامتناع ممكن بالذات
وما يستلزم الممتنع بالذات فهو ممتنع لا محالة لكن ما يستلزم من جهة الممتنع بالذات فهو ممتنع وان كانت له جهة اخرى امكانية لكن
ليس الاستلزام للممتنع الا من الجهة الامتناعية مثلا كون الجسم غير متناه الابعاد يستلزم ممتنعا بالذات هو كون المحصور غير محصور الذي
مرجعه الى كون الشيء غير نفسه مع انه عين نفسه فاحدهما محال بالذات والاخر محال بالغير فلا محالة يكون ممكنا باعتبار غير اعتبار علاقته
مع الممتنع بالذات على قياس ما علمت في استلزام الشيء للواجب بالذات فانه ليس من جهة ماهيته الامكانية بل من جهة وجوب وجوده ان كان
وبالجملة فكما ان الاستلزام في الوجود بين الشيئين لا بد له من علاقة علية ومعلولية بين المتلازمين فكذلك الاستلزام في العدم والامتناع
بين شيئين لا ينفك عن تعلق ارتباطي بينهما كما ان الواجبين لو فرضا لم يكونا متلازمين بل متصاحبين بالبحث والاتفاق
لكن التلازم الاصطلاحي لا يكون بين ممتنعين بالذات بل بين ممتنع بالذات وممتنع بالغير وهو لا محالة ممكن بالذات كما مر وبهذا يفرق

الشرطية اللزومية عن الشرطية الاتفاقية فان الاول الحكم فيه بصدق التالي وضعا ورفعا على تقدير صدق المقدم وضعا ورفعا لعلاقة ذاتية بينهما
والثاني يحكم فيه بذلك من غير علاقة لزومية بل بمجرد الموافاة الاتفاقية بين المقدم والتالي كما فسر عند عامة الجدليين فان اشار المناظرة عند عرض
امر مستحيل ليتوصل الى استحالة امر من الامور بالبيان الخفي او الاستقامي ان يقال ان مفروضك مستحيل فجاز ان يستلزم نقيض ما ادعيت
استلزاما اياه لكون المحال لعله يستلزم منه المحال او يتضح الفساد فان المحال يستلزم المحال كان بل محالا اذا قدر وجودهما يكون
بينهما تعلقا سببيا فاذن المتصلة اللزومية من الكاذبين قد يصدق وقد لا يصدق لانهما اذا تحققت بينهما علاقة لزومية كما زعم
الانسان وناهقية صدقت لزوميته واذا لم يتحقق تلك العلاقة بينهما فاما ان يجد العقل بينهما علاقة المنافاة فكذب الحكم بينهما
بالاتصال راسا او لا يكون بينهما الا مجرد الاتصال الاتفاقي من غير لزوم وتناف فان تبين لعدم العلاقة بينهما اصلا فصح الحكم بينهما
على نحو التجويز والاحتمال لعدم اجراء البرهان اليقيني الا في اللزوميات فان الضرورة والوجوب مناط الجزم واليقين والجواز والامكان
مناط الظن والتخمين **فصل** في ان الممتنع او المعدوم كيف يعلم لما كان معلوما فلا بد ان يكون متميزا عن غيره وكل متميز عن غيره فهو موجود
فاذن كل معلوم موجود وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يكون موجودا لا يكون معلوما لكنا قد نعرف امورا كثيرة هي معدومة وممتنعة الوجود
ومع ذلك فهي معلومة مثلا انا نعلم عدم شريك الباري تعالى وعدم اجتماع النقيضين فكيف يمكن الجمع بين هذين القولين المتنافيين ظاهرا
فنقول المعدوم لا يخلو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا فان كان بسيطا مثل عدم ضد الله تعالى وعدم مثله وغير ذلك فتلك انما
يعقل لا بحيث تشبيهه بامر موجود مثل ان يقال الضد شيء نسبته اليه نسبة السواد الى البياض وما له من نسبته اليه نسبة المندرج مع الحركة نوع
او جنس فلولا معرفة المضادة او المماثلة او المنافية بين امور وجودية استحال الحكم بان ليس لله ضدا ومثلا ومجانسا ونحو ذلك مما
المحالات عليه وان كان مركبا مثل العلم بعدم اجتماع المتقابلين كالمتضادين فالعلم به انما يتم بالعلم باجزائه الموجودة مثل ان يعقل
السواد والبياض ثم يعقل الاجتماع حيث يجوز ثم يقال ان الاجتماع الذي هو امر وجودي معقول غير حاصل بين السواد والبياض فالحاصل ان عدم
البسائط انما يعرف بالمقايسة الى الامور الوجودية وعدم المركبات انما يعرف بمعرفة بسائطها هذا ما قيل في هذا المقام وانا اقول ان
للعقل ان يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق والمجهول المطلق واجتماع النقيضين وشريك الباري وغير ذلك مفهوما وعنوانا
فيحكم عليه احكاما مما يناسبها ويعقد قضايا يا لي [illegible] الحمليات الغير البتية فموضوعات تلك القضايا من حيث انها مفهومات في العقل
حظ من الثبوت ويصدق عليها شيء ويمكن علم ايل عرض وكيفية نفسانية وعلم [illegible] لا يصير منشأ لصحة الحكم ومن حيث انها عنوان
باطل يصير منشأ لامتناع الحكم عليها وعند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الاخبار عنها او بعدم الحكم عليها او بعدم ثبوتها وشبه ذلك
بهذا يندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه وامثال ذلك فصدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الاولي وعدم صدقه على نفسه
بالحمل الشائع المتعارف فان مفهوم شريك الباري والمجهول المطلق يصدق على نفسه صدقا [illegible] يصدق عليه بالحمل الاخير

مناط صحة

مناط صحة الحكم عليه بانه ممتنع الوجود **فصل** في ان الممتنع كيف يصح ان يستلزم ممتنعا اخر واعلم ان من عادة عامة
الجدليين ان يقولوا هذا المفروض لما كان محالا جاز ان يستلزم محالا اخر اذ المحال جاز ان [illegible] وهذا ليس بصحيح لعله [illegible] فرق بين
المحال والممكن في ان الاستلزام بين شيئين لا يثبت الا بعلاقة ذاتية فان معنى الملازمة هو كون الشيئين بحيث يمتنع
في نظر العقل نظرا الى ذاتيهما وقوع تصور الانفكاك بينهما وهذا مما يستدعي العلاقة العلية الايجابية اما بين نفس العلة ومعلولها
واما بين معلولي علة واحدة على الوجه الذي سيجيء في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة الم تسمع قول الطبيعيين ان الشرطية
اللزومية ما يكون الحكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما طبيعية وكما ان الاستلزام لا يتحقق الا بتحقق
العلاقة بينهما طبيعية [illegible] الاتفاقية فجواز الاستلزام لا يكون الا بجواز تحقق العلاقة الطبيعية بينهما فكيف صح عند العقل
ان يكون بين المحالين على تقدير تحققهما علاقة ذاتية يكون بحسبها اللزوم جاز ان يحكم بالاستلزام بينهما والا بطل
فاذن المحال قد يستلزم محالا اخر اذا كان بينهما علاقة ذاتية سواء كانت معلومة بالضرورة كاستلزام تحقق مجموع
ممتنعين ذاتيين تحقق احدهما وكاستلزام حمارية زيد مثلا ناهقيته او بالاكتساب كما ان الدور يستلزم التسلسل
لا يستلزم اذا لم يكن بينهما علاقة عقلية بل ربما ينافيه اذا كان العقل يجد بينهما علاقة المنافاة اما بالفطرة كما في تحقق
المركب من الممتنعين بالذات بالنسبة الى تحقق احدهما فقط او حمارية الانسان بالنسبة الى صاهليته واما بالاكتساب
كما في حمارية الانسان بالنسبة الى ادراك الكليات على تقدير الحمارية فاذن قولنا المحال جاز ان يستلزم
المحال قضية موجبة مهملة وقولنا الواقع لا يستلزم المحال سالبة كلية فالمتصلة اللزومية من الكاذبتين انما
يصدق اذا كان بينهما علاقة اللزوم فاذا لم يكن علاقة اللزوم فاما ان يكذب الحكم بالاتصال راسا اذا
وجد العقل بينهما علاقة المنافاة واما ان يصدق الاتصال الاتفاقي دون اللزومي اذا لم يكن هناك علاقة اصلا لا علاقة
اللزوم ولا علاقة المنافاة وذلك ايضا انما يصح على سبيل الاحتمال والتجويز لا الحكم البتي من العقل اذ الاتفاق انما يكون بين الموجودات
واما الكاذبات الاتفاقية بين المعدومات والممتنعات فعلى سبيل التجويز حمل على التحقق المقدر تحقق بعضها دون بعض
فاذن لا يصدق الحكم البتي بان الكاذبين المتفقين كذبا يتفقان صدقا ومن الناس من لم يتنبه في الحكم بجواز اللزوم
محالين بعدم المنافاة بينهما وان لم يجد العقل علاقة اللزوم ومنهم من يعبر علاقة اللزوم ومنهم من يعبر العلاقة ولم يعلم انها قد تتحقق
مع المنافاة فاذا تحقق حكم بجواز الاستلزام والمنافاة وهما متضادان [illegible] وربما يشتبه بان اجتماع النقيضين
مستلزم لارتفاعهما لان تحقق كل من النقيضين مستلزم لارتفاع الاخر ولا يخفى فيه الزور فان تحقق احد النقيضين في
نفس الامر مستلزم لارتفاع الاخر لا تحققه على تقدير محال وهو اجتماعه مع الاخر فتحققه على ذلك التقدير مستلزم لتحقق الاخر

لا لارتفاعهما فانه يلزم من تحققهما ارتفاعهما **تفريع** ومن هناك ينحل ما ارتكبه بعض الافاضل فقال ان اللزوميات لا
تنتج متصلة لان ملازمة الكبرى يحتمل ان لا يبقى على تقدير ثبوت الاصغر مثلا اذا قلنا كلما كان هذا اللون سوادا او بياضا
كان سوادا او كلما كان سوادا لم يكن بياضا بطلت الملازمة في الكبرى اذا ثبت الاصغر فاذن لا يلزم من ذلك كلما
كان هذا اللون سوادا او بياضا لم يكن والحل ان الوسط ان وقع في الصغرى على الجهة التي بها يستلزم الاكبر لزمت
النتيجة والا فلم يكن الوسط مشتركا ففي هذا المثال السواد في الكبرى بالمعنى المضاد للبياض وفي الصغرى بالمعنى المجامع
له فلذلك لم يبق الملازمة مع الاصغر فالخلل انما وقع بسبب عدم تكرر الوسط لا بسبب العارض التابع فاذن كلما كان
وسط في مثل هذا القياس ان اخذ على وجه يكون ان يحمل او يصدق عليه النقيضان او الضدان في كلتا المقدمتين
كذبت الكبرى لا محالة وبطل لزوم النتيجة وان اخذ في احدى المقدمتين على وجه وفي الاخرى على وجه اخر لم يتكرر الا
وسط ومن هذا القبيل ما اورد الشيخ في الشفاء شكا على الشكل الاول من اللزوميتين وهو انه يصدق كلما كان الاثنين
فردا كان عددا وكلما كان عددا كان زوجا مع كذب قولنا كلما كان الاثنين فردا كان زوجا ودفع بان الكبرى
ان اخذت اتفاقية لم ينتج القياس لان شرط انتاج الايجاب ان يكون الاوسط مقدما في اللزومية وان اخذت لزومية
كانت ممنوعة الصدق وانما يصدق لو لزم زوجية الاثنين عدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع مع
العددية وليس كذلك اذ من الاوضاع الممكنة الاقتران مع عددية الاثنين كونه فردا والزوجية ليست لازمة على هذا
الوضع وربما يقال فيه ضعف فانا نختار ان الكبرى لزومية وفردية الاثنين ليست ممكنة الاجتماع مع عدديته لكونها
منافية للاثنينية فيكون منافية لذات الاثنين فزوجية الاثنين لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع
معها فتصدق اللزومية وحق الدفع والحل ما في الشفاء ان الصغرى كاذبة بحسب نفس الامر لا بحسب الالزام كما تصدق
الصغرى تصدق النتيجة ايضا لان من يحكم ان الاثنين فرد فلا بد ان يحكم انه زوج ايضا والا لم يكن يلزم ان الاثنين
فرد بل غير الاثنين ولك ان تقول ان الدفعين مشتركان في الاصابة ولا ضعف في الاول فانه ان اريد
ان بين عددية الاثنين وفرديته منافاة في نفس الامر فهو حق ولا يضر اذ الاوضاع الممكنة الاقتران مع فرض المقدم
ليس يجب ان لا يكون شيء منها غير مناف له في نفس الامر وان اريد ان المنافاة يكون متحققة بحسب جميع الاعتبارات
فهو ليس بحق فان الملازمة بين فردية الاثنين وعدديته صارت متحققة بحسب وضع ما وتسليم ما فاذن زوجية
الاثنين ليست لازمة لعدديته على جميع الاوضاع الممكنة الاقتران معها ولو بحسب الوضع والتسليم **فصل** في كون
وجود الممكن زائدا على ماهيته عقلا زيادة وجود الممكن على ماهيته ليس معناه المباينة بينهما بحسب الحقيقة كيف وحقيقة كل

بياضا

ان

نحو وجوده

نحو وجوده اي من حيث وان كون عرضا فانما هو بقيام الاعراض لموضوعاتها حتى يلزم للماهية سوى وجودها وجود اخر بل بعض كون
الوجود الامكاني لقصوره وفقره مشتملا على معنى اخر غير حقيقة الوجود منتزعا منه محمولا عليه منبعثا عن امكانه
ونقصه كالمشبكات التي تراءى في مراتب نقصانات الضوء والظلال التي حصلت من قصورات النيرو والشهور في كتب القوم
من الدلائل على زيادة الوجود على الممكنات وجوه لا بأس بذكرها منها التغاير بين الوجود والماهية بحسب المفهوم والمعنى دون
الذات والحقيقة فمنها افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية مفيد وحمل الماهية وذاتياتها عليها غير مفيد ومنها الحاجة
الى الاستدلال فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود العقل مثلا بخلاف ثبوت الماهية
وذاتياتها لها لانها بينة الثبوت لها ومنها صحة السلب اذ يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود وليس يصح
سلب الماهية وذاتياتها عنها نفسها ومنها اتحاد المفهوم فان الوجود معنى واحد والانسان والفرس مثلا مختلف
ومنها الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية ولا نتصور كونها لا في الخارج ولا في الذهن لا يقال التصور ليس
الا الكون الذهني لانا لا نسلم ان التصور هو الكون في الذهن وان سلم فبالدليل وان سلم فتصور الشيء لا
يستلزم تصور تصوره وعبارة الاكثرين انا قد نتصور الماهية ونشك في وجودها العيني والذهني فورد عليها الاعتراض
بانه لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد ولا يستلزم
المغايرة بين الماهية والوجود لعدم اتحاد الحد الاوسط في القياس فهذه الوجوه الخمسة بعد تمامها لا يدل الا على
ان المعقول من الوجود غير المعقول من الماهية مع ان المطلوب عندهم تغايرهما بحسب الذات والحقيقة اولا يرى ان صفات
المبدأ الاعلى عند اهل الحق متغايرة بحسب المعنى والمفهوم واحدة بحسب الذات والحيثية لان حيثية الذات بعينها حيثية جميع
صفاته الكمالية كما سيجيء ان شاء الله تعالى **فصل** في اثبات ان وجود الممكن عين ماهيته خارجا ومتحد
بها نحوا من الاتحاد لانه حيث بينا ان الوجود بالمعنى الحقيقي لا الانتزاعي المصدري العام من الامور العينية فلو لم يكن
الوجود الامكاني متحدا بالماهية الممكنة اتحاد الامر العيني مع المفهوم الاعتباري لكان اما نفس الماهية بحسب المفهوم او
جزءا منها لكنه قد تبين بطلانه اتفاقا وعقلا لامكان تصورها مع الغفلة عن وجودها ولغير ذلك من الوجوه او
او زائدا عليها قائما بها في الاعيان قيام الصفة بالموصوف فقيام الشيء بالشيء وثبوته له فرع ذلك الشيء لا بالعموم
بل وثبوته في نفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتكرر الاتحاد وجود شيء واحد من حيثية واحدة وكلاهما ممتنعان لان ما له
كون في نفسه لا يكون محلا لشيء اخر فكون الماهية اما بالوجود العارض فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم
وجود المعروض على وجود العارض واما بوجود اخر فيلزم المحذور الثاني وتحال التسلسل في المرتبات في الوجود

المجتمعة وهذا التسلسل مع امتناعه بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود للمهية يستلزم تقدم
وهو كون الوجود نفس المهية في العين لان قيام جميع الوجودات العارضة بها بحيث لا يشذ عنها وجود عارض
يستلزم وجودها بغير عارض والا لم يكن الجميع جميعا طريق اخر لو قام الوجود بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة
فتناقض او موجودة فتدور او يتسلسل والجواب ان قيامه بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا
بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل كما ان قيام البياض ليس بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض ليلزم اما التناقض
واما الدور او التسلسل بل قيامه بالجسم من حيث هو غير نافع لان المهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود
والعدم ليس لها تحصل في الخارج الا باعتبار وجوده لا سابقا عليه فلا يجوز ان يثبت لها في الخارج شيء
من هذه الجهة بل كل ما يعرضه من هذه الجهة يكون من لوازمها الاعتبارية التي لا وجود لها في العين بخلاف الجسم
من حيث هو مع قطع النظر عن البياض واللابياض فانه موجود في الخارج بهذه الحيثية وجودا سابقا على وجود
البياض ومقابله وايضا ثبوت البياض للجسم ليس فرع بياض الجسم بل فرع وجود الجسم وكذا ثبوت كل صفة
بياضا او غيره لكل موصوف جسما او غيره متفرع على ثبوت الموصوف في نفسه لا حصول تلك الصفة فلا يلزم
توقف الشيء على نفسه ولا التسلسل بخلاف الوجود فانه لو كان صفة للمهية لكان وجود المهية متوقفا
على وجودها فيتوقف الشيء على نفسه فقياس الوجود لو كان صفة زائدة للشيء على سائر الصفات مغالطة
فالحق كما سبق ان زيادة الوجود على المهية في التصور لا في العين بان يلاحظ العقل كلا منهما من غير ملاحظة الاخر
ويعتبر الوجود متصلا ويلاحظ معنى له اختصاص ناعت للمهية لا بحسب الخارج كاتصاف الجسم بالبياض ليلزم
تقدمها زمانيا او ذاتيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ونلتزم ذلك لجواز ان
يلاحظها العقل وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني معها وملاحظتها مع عدم ملاحظة شيء من الوجود معها
ان كانت نحوا من الوجود الذهني لكن لا يلاحظها العقل من حيث في تلك الوجود اذ لا يلاحظ ذلك الوجود وان كان
هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشيء غير اعتبار عدمه فللعقل ان يصف المهية بالوجود المطلق في هذه الملاحظة
بحسبها ثم ان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم تسلسل في الوجودات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ومن الناس من منع لزوم تقدم
المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق قائلا ان ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية وهم ويشبه ما يقال انا
المهية مع الذهول عن وجودها انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اذ لو ذهل عن وجودها الذهني لم يكن في الذهن شيئا اصلا ولو سلم
ذهولنا عن وجودها الذهني مع عدم الذهول عنها لا يلزم ايضا انها يكون غير الوجود مطلقا لجواز ان يكون للمهية وجودا خاصا

يعرض

يعرض لها الوجود في الذهن بوجه هو كونها في الذهن كما يعرض لها في الخارج وهو كونها في الخارج فحصل الذهول عن وجودها من
ولا يحصل عنها او الوجود قد يعرض لنفسه باعتبار تعدده كالوجود العرض العام اللازم للوجودات الخاصة وهذا قبل ان الوجود هو الكون
والحصول فالحق كما ذهبنا اليه وفاقا للمحققين من اهل الله وهو ان المهيات كلها موجودات … وبقدر ظهور نور الوجود
بكمالاته يظهر تلك المهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في الخارج وقوة ذلك الظهور وضعفه بحسب … الاول والبعد
وقلة الوسائط وكثرتها وصفا الاستعداد وكدورته فيظهر للبعض جميع الكمالات اللازمة للوجود بما هو وجود وللبعض على ذلك
قصور تلك المهيات في اذهاننا من ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحق … الابداع الاولي … بطريق
الانعكاس من المبادي العالية او لظهور نور الوجود فيها بقدر ضيقها من ذلك الخيرة ولذلك صعب العلم بحقائق الاشياء على ما هي
عليه الا لمن تنور قلبه بنور الحق وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها ومع ذلك …
مجمل … فغاية عرفان العارفين اقرارهم بالعجز والتقصير وعلمهم برجوع الكل اليه وهو العليم الخبير تتميم في مقام التوضيح
اختلف كلمة ارباب النظار واصحاب الافكار في ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام الى ان موجودية كل شيء هو كونه متحدا مع
مفهوم الموجود وهو عنده مفهوم بديهي بسيط يعبر عنه بالفارسية بهست … الى ان وجود كل شيء عين ذاته بمعنى ان المفهوم من
وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ومرادفاته في ساير اللغات مشترك بين معانيه … وجمهور المتكلمين على
ان الوجود عرض قائم بالمهية في الواجب والممكن جميعا قيام الاعراض … والمشائين ان ذلك في الممكنات واما في الواجب فعين ذاته
وتوجيه مذهبهم كما سبق ان وجود الممكن زائد على مهيته ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ذهنا ونفس الامر حقيقة و
بمعنى عدم تمايزهما بالهوية ووجود الواجب عين ذاته بمعنى ان حقيقته وجود خاص قائم بذاته من دون اعتبار معنى اخر فيه غير حقيقة الوجود
بلا اعتبار انتسابه الى فاعل اوجده او محل يقوم به ولو في العقل وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا
لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بالمهية كما في وجود الممكنات قالوا لو
الواجب ذا مهية لكان اما ان يكون الواجب هو المجموع فلزم تركبه ولو عقلا او يكون احدهما فلزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود
واحتياج الوجود لعروضه للمهية ولو عقلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق
الخاص بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية غني عن التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض الاعتبارية
ووقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارج … كان كون الشيء اخص من مطلق المهية لا يوجب احتياجه اليها كيف والمطلق اعتباري
محض والوجودات عندهم حقائق متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة الى المهيات لتكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون
الوجود المطلق جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الشيء توهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة الى

المهيات الموجودة امّا وليس كذلك ومنهم من فرق فقال بالاختلاف بالحقيقة حيث يكون بينهما من الاختلاف بالتشكيك كوجود الواجب ووجود الممكن
وزعمت جماعة من الآخرين ان الوجود امر عام صفة انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عين شيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب
ذاته بذاته وعلى غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع ذاتي لكن الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب
ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر من كتبه لكن وضعا كما ذكره احتجت جماعة من المشائين في هذا الباب انه لو وجد الوجود فاما بوجود
زائد فيتسلسل او موجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي
غيره انه ذو الوجود وانه على تقدير تحقق الوجود اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيتقوم بالمحل دونه والتقوم بدون الوجود
محال اذ لو وجد الوجود للمهية فله نسبة اليها والنسبة وجود ولوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا وانه لو وجد فاما قبل المهية فيكون مستقلا
دونها لا صفة لها او بعدها فهي قبل الوجود موجودة او معها فهي موجودة معه وقالت طائفة ان موجودية الواجب بكون ذاته نفس الوجود الخاص
حقيقيا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة كثرة
الارتباطات لا بواسطة تكثر وجوداتها فاذا انتسب الوجود الحقيقي الى الانسان مثلا حصل موجود واذا انتسب الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب
موجود انه وجود ومعنى قولنا الانسان او الفرس موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو
الموجود حينئذ اعم من الوجود القائم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه كونها لانتساب لا لان صدق المشتق يستلزم قيام مبدأ الاشتقاق بذاته الذي هو عدم
قيامه بالغير ولا كون ما صدق عليه امرا منتسبا الى المبدأ او معروضا له بوجه من الوجوه كما في الحداد واللابن من الحديد واللبن المأخوذ من التمر على ان
اطلاق اهل اللغة وارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقائق وعلى لو كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامية والمبدأ بديهيا الاولية
لا يصادم كون المبدأ حقيقة متأصلة متشخصة مجهولة الكنه ومأخوذا بالمعقول وما صدق فقد كيف ما التعبير الى العمرو ونسبوا هذا المذهب الى ذوق
المتألهين من الحكماء وقدماء القوم فيه من قبلنا وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات للشيخ الالهي صاحب الاشراق هو ان وجود المجرد
سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده وجودات محضة قائمة بذواتها بدليل لاح له اولا على كون النفس
الانسانية من الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك على قوله واذا كان ذاتك على هذه البساطة فالعقول اولى ومراده ان
العقول علل النفوس على ما تحرر وهي اقرب في مرتبة المعلولية الى الواجب لذاته والعلة لا بد وان يكون اشرف من المعلول واقوى تحصلا
فما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان يكون افضل من الابعد منه والعلل واذا كانت النفوس وجودات مجردة غير متركبة الذات من جنس وفصل
اذ كل ما مهيته نفس الوجود فهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه فما فوقها من العقول وما هو فوق الجميع وورآء الكل اولى بذلك اذ كل كمال يوجد
يمكن بالامكان العام للموجود بما هو موجود ولا يوجب تجسما ولا تركيبا ولا نقصا بوجه من الوجوه فاذا تحقق في المعلول فقد وجب تحققه
في العلة اذ المعلول رشح وفيض من العلة وحينئذ توجه عليه الاشكال في كون النفس وجودا قائما بذاته من وجهين احدهما ان الوجود الواجبي

انما كان

انما كان واجبا لكونه غير مقارن للمهية اذ لو كان مقارنا للمهية لكان ممكنا واذا كان كذلك فكل وجود لا يقارن مهية فهو واجب
فلو كانت النفوس مع بساطتها القائمة بانفسها عين الوجود لكانت واجبة وهو محال والثاني ان الوجود من حيث هو وجود لو اقتضى الوجوب
لكان كل وجود واجبا بالذات فاجاب عن الاول بان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونه وجودا محضا لكن التفاوت حاصل
بينهما من جهة الكمال والنقص وهو تفاوت عظيم جدا فان الوجود الواجبي لا يتصور ما هو اعلى منه في التمام والكمال لانه غير متناه في الشدة في
قوة الوجود ووجود النفس ناقص اذ هو معلول بعيد بوسائط كثيرة ومرتبة العلية في الكمال فوق مرتبة المعلول كما ان النور الشمس اشد من النور
الشعاعي الذي هو معلوله وهذا التمثيل المطلق كون المعلوم انقص من العلة والا فالتفاوت بين كمال الباري وكمال النفس لا يقاس لها ولقد
حقق روح الله روحه في سالف القول ان تفاوت الكمال والنقص بعمول الى تمييز فصلي لئلا يلزم من ذلك تركيب الواجب لذاته وامكان النفوس
هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من المعلولات ومراتب النفوس متفاوتة تفاوتا لا يكاد ينحصر واما الوجود الواجبي فوجوبه هو كمال وجوده الذي
اتم منه بل لا يجوز ان يساويه وجود آخر لاستحالة وجود واجبين فان قيل كل الاشياء القائمة بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد من بعض
اذ لا اشد ولا اضعف فيما تقوم بنفسه قلنا ان دعويكم تحكم محض ليس لكم عليه حجة الا عدم اطلاق اهل اللسان وهو مما لا عبرة به في تحقيق الحقائق
واجاب عن الثاني بطريقين المنع والمعارضة اما الاول فهو انا لا نسلم انه كان واجبا لذاته بمجرد عدم مقارنته للمهية بل وجوبه لانه وجود
لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا للمهية فلولا التفاوت فيما تقوم بنفسه بالتمامية والنقص لكان هذا السؤال متوجها
لكنه اندفع بالتمام والنقص واما ثانيا فهو انا نقول ان المتوهم لان في المشكك واما الثاني فبان نقول لمن اعترف بما هو جمهور المشائين بتجرد الوجود
عن المهية في الواجب ومقارنته لها في الممكن ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى التجرد عن المهية يجب ان يكون كل وجود مجردا وهو
ما زعمتم في الممكنات ان اقتضى اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب ان لا يتجرد عنها وهو خلاف ما زعمتم به وان لم يقتض شيئا منهما وجب ان
يكون تجرد وجود الواجب لعلة فيفتقر الى غيره فلا يكون واجبا فما ان لم يلزم هذا الايراد هيهنا لم يلزم ايرادكم هناك وان كان فرق ما
هناك بان المفهوم المشترك ليس معقولا بالتواطؤ بل بالتشكيك فقد وقع هيهنا ايضا بحث وتحصيل الفرق بين الموضعين واضح
فان الوجود المشترك عندهم ليس طبيعة نوعية ولا جنسا ان المهية وكذا اجزاؤها لا يمكن ان يقع عندهم على اشياء مختلفة بالتشكيك بل انما
يكون الواقع بالتشكيك عرضا خارجيا لازما لمختلف ملزوماتها بالحقيقة للمرتبة وعند الشيخ حقيقة واحدة بسيطة نوعية فلهم ان
يدفعوا السؤال عن انفسهم بوجه آخر غير جهة التشكيك وهو ان الوجود المشترك عرض لازم للوجودات التي هي ليس مهية وذاتي شيء
منها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزومات في الحقيقة كما ان النور عنده واحد مشترك واقع على الانوار بالتساوي مع ان نور
الشمس يقتضي ابصار الاعشى دون سائر الانوار فيكون مخالفا لها في الحقيقة وكذلك الحرارة المشتركة بين الحرارات مع ان بعضها
يوجب استعداد الحياة دون البواقي وذلك لاختلاف ملزومات تلك الحرارة التي هي لفرط شدة وضعف المتباينة نوعا

عندهم وان اشتركت في مفهوم واحد عرضي نعم الكلام في اصل قاعدتهم في ان الواقع على اشياء بالتشكيك لا يكون الا عرضيا وارد كما ذكر في كتبه
ولما كان نسبة الوجود الانتزاعي الى الوجودات الحقيقية كنسبة الانسانية المصدرية الى الانسان والحيوانية المصدرية الى الحيوان حسن ان
الماخوذ عنه والمنتزع منه نفس ذات الموضوع بلا حيثية اخرى غير انه كان الوجود حقيقة واحدة لامتناع اخذ مفهوم واحد من نفس حقايق
متباينة وانتزاع معنى واحد من صرف ذوات متباينة بلا جهة جامعة تكون جهة الاتحاد وقد مر ذكر هذا الاصل في نفي تعدد الواجب لذاته
على ان حقيقة الوجود ليست معنى كليا وان كانت متفقة السنخ والاصل في جميع المراتب المتعينة لا بتعين زايد على نفسها وجوهرها بل
الامتياز بينها بنفس ما يقع به الاشتراك فيها لا غير ثم ان الدائر على السنة طائفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا
بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما في ذلك من الاحتياج
والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد
الى المطلق ضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل موجود وهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب غير موجود وان كل موجود
حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج
ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس لان العام لا تحقق له الا في ضمنه
نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص بمعنى انه يقومه في العقل دون العين واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم من ارتفاعه ارتفاع
كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فهو واجب ففيه غلط منشاؤه عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب
لو كان امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية
والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة
مثل الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق العام من المعقولات
الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان فانظر ما اعجب حال الوجود من جهة اختلافات العقلاء فيه بعد كونهم متفقين
على انه اظهر الاشياء واعرفها عند العقل فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات
لاجل الاضافات اليه والحق ان الوجود بما هو موجود كلي والوجودات افراد له وحصص لحقيقة الوجود باعتبار ان تشخصها انما هو بذواتها
على حقيقتها المشترك بينها المتفاوتة الحصول بذواتها فيها وحقيقة الوجود ليست كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة وان كانت مشتركة بين
الموجودات في هذا عجيب لا يعرفه الا الراسخون في العلم ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى ان
مفهوم الوجود واجب وفي ذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود
والوجود ليس بموجود فقيل بل هو الحق وفي كلام الشيخ الرئيس واتباعه ما يشعر في الظاهر بانه عرض وهو بعيد جدا لان العرض ما يقوم

بنفسه

بنفسه بل محله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود والحق عند ذكره ان وجود الجوهر جوهر بنفس
جوهرية ذلك الشيء ووجود العرض عرض كذلك لاتحادهما في الواقع واذا اعتبر حقيقته في نفسها فهو ليس بهذا الاعتبار مندرجا تحت
شيء من المقولات فلا جنس له ولا فصل لكونه بسيط الحقيقة ولا له ماهية كلية تحتاج في وجودها الى عوارض مشخصة فليس كليا ولا جزئيا
بل الوجودات حقايق متشخصة بذواتها متفاوتة بنفس حقيقتها مشتركة في مفهوم الموجود بالمعنى العام الذي من الامور الاعتبارية كما سبق القول
اليه ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل انه موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري لا تحقق له في الاعيان وقيل ليس بموجود
ولا معدوم والحق ان العام اعتباري ولافراده حقيقة ومنها اختلافهم في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زايدة عليها والحق انها نفس
الماهيات الممكنة في الواقع وغيرها بحسب بعض الاعتبارات في الذهن ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة او
متواطئ يقع على الموجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه او مشكك يقع على الجميع بمعنى واحد فهو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهذا هو الحق
ومنها اختلافهم في ان الوجود سواء كان حقيقيا او انتزاعيا معتبر في مفهوم الموجود وقيام المبدا بالشيء حقيقة او مجازا شرط في
كونه موضوعا للحكم عليه بانه موجود ام لا بل الموجود مفهوم بسيط من غير دخول المبدا فيه وليس للمبدا تحقق لا عينا ولا ذهنا ولا قيام
بالموضوع لا حقيقة ولا مجازا بل موجودية كل شيء اتحاده مع مفهوم المشتق لا غير والاول هو الحق الذي لا شبهة فيه نعم قد وقع
قد تبين لك مما قرع سمعك ان حقيقة الوجود من حيث هو غير مقيد بالاطلاق والتقييد والكلية والجزئية والعموم والخصوص لا هو واحد
بوحدة زايدة عليه ولا كثير ولا متشخص بتشخص زايد على ذاته كما سيزيدك انكشافا ولا مبهم بل لا بشرط في ذاته الا ان التحصيل والفعلية والظهور
انما يحصل بهذه المراتب الامكانية والمفهومات الكلية والاوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبه عليها بقوله رفيع الدرجات
فيصير مطلقا ومقيدا وكليا وجزئيا وواحدا وكثيرا من غير حصول التغير في ذاته وحقيقته وليس هو كلي الماهيات الجوهرية المحتاجة الى الوجود الزايد ولوازمه
ولا بعرض لانه ليس موجودا بمعنى ان له وجودا زايدا فضلا عن ان يكون في موضوع المستلزم لتقدم الشيء على نفسه وليس امرا اعتباريا كما
يقول الظالمون لتحققه في ذاته مع عدم المعتبرين اياه فضلا عن اعتبارهم وكون الحقيقة بشرط الشيء امرا عقليا وكون ما ينتزع عنها من
الموجودية والكون المصدري شيئا اعتباريا لا يوجب ان يكون حقيقة الوجود بحسب ذاتها وعينها كذلك وهو عام الاشياء لجميع له و
انبساطه على الماهيات حتى يعرض لمفهوم العدم المطلق والمضاف والقوة والاستعداد والفقر وامثالها من المفهومات العدمية وبنور الوجود
يتمايز الاعدام عند العقل بعضها عن بعض حيث يحكم عليها بامتناع بعضها وامكان الاخر وكل ما هو ممكن وجوده ممكن عدمه
وغير ذلك من الاحكام والاعتبارات وهو اظهر من كل شيء تحققا وانية حتى قيل فيه انه بديهي واخفى من جميع الاشياء حقيقة وكنها حتى قيل انه
اعتبار محض على انه لا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج الا به فهو المحيط بجميعها بذاته وبه قوام الاشياء لان الوجود لو لم يكن لم يكن شيء لا في العقل
ولا في الخارج بل هو عينها وهو الذي يتجلى في مراتبه ويظهر بصورها وحقايقها في العلم والعين فيسمى بالماهية والاعيان الثابتة كما قيل

ومن جميع سائر الصفات الوجودية فهذه مع كونها عين الوجود فهي معايرة للذات في اعتبار العقل والصفات السلبية مع كونها عائدة الى العدم اليه راجعة

الوجود من وجه الوجود لا يقبل الانقسام والتجزية اصلا خارجا وعقلا للبساطة فلا جنس له ولا فصل فلا حد له كما علمت وهو الذي يلزمه جميع الكمالات

وبه يقوم كل من الصفات فهو الحي العليم المريد القادر السميع البصير بذاته لا بوسط شيء اخر به يلحق الاشياء كمالاتها كلها بل هو الذي يظهر بتجليه في كل ما فيه

صور مختلفة بصور تلك الكمالات فيصير تابعا للذوات لانها ايضا موجودات خاصة وكل ما في الوجود فهو اذا مسته هالك في وجود قاهر سابق

عليه والكل مستهلك في احدية الوجود الحق الذي اضمحلت في قهره وانوار جلاله وكبريائه كما سيأتي برهانه فهو الواجب الوجود الحق سبحانه وتعالى الذات

الثابت لغيره الموصوف بالاسماء الالهية المنعوت بالنعوت الربانية المدعو بلسان الانبياء والاولياء الهادي خلقه الى ذاته اخبر بلسان اهم

بربوبيته كل شيء لا يبدأ خلوه من ازله وبحقيقته غير كل شيء لا يزال ابدا لايجاده الاشياء اختفاؤه فيها مع اظهاره اياها واعدامه لها في القيامة الكبرى

ظهوره بوحدته وقهره اياها بازالة تعيناتها وسماتها وجعلها متلاشية كما قال لمن الملك اليوم لله الواحد القهار وكل شيء هالك الا وجهه

وفي الصغرى بتحولها من عالم الشهادة الى عالم الغيب فكما ان وجود التعينات الخلقية انما هو بالتجليات الالهية في مراتب الكثرة كذلك فانها بالتجليات

الذاتية في مراتب الوحدة فالماهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته ظهرت اولا في العلم ثم في العين وكثرة الاسماء وتعدد الصفات وتفصيلها

غير قادحة في وحدته الحقيقية وكمالاته السرمدية على ما يجيء بيانه ان شاء الله **المنهج الثالث في الاشارة الى نشأة اخرى للوجود غير هذا**

المشهود وما يتوسط به وفيه فصول **فصل** في اثبات الوجود الذهني والظهور الظلي وقد انتفت السنة الحكماء خلافا للمتقدمين من الظاهريين ان

ان للاشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجودا وظهورا اخر عبر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مداركه

العقلية ومشاعر الحسية تمهيدا ما قبل ان نخوض في اقامة الحجج على هذا المقصود ونحصي الكلام عليها وفيها ما نمهد لك مقدمتين الاولى هو ان الممكنات

علمت ماهيته ووجوده وسيعلم بالبرهان وقد نبهناك عليه وكما دان يكون من المدعين لما ان اخذت الغطاء بيديك ان اثر الفاعل ما يترتب

عليه اولا وبالذات ليس الا نحوا من انحاء وجود الشيء لا ماهيته لاستغنائها عن الجعل والتحصيل والفعل والتكميل لا الوجود بها وشدة فعلية

لفرط نقصها وبطونها وغاية ضعفها وكمونها والوجود قد مر للاشارة الى انه مما يتفاوت شدة وضعفا وكمالا ونقصا وكلما كان

الوجود اقوى واكمل كانت الاثار المترتبة عليه اكثر اذ الوجود بذاته مبدا للاثر فقد يكون لماهية واحدة ومفهوم واحد انحاء من الوجود

واطوار من الكون وبحصول بعضها اقوى من بعض ويترتب على بعضها من الاثار والخواص ما لا يترتب على غيره فكما ان الجوهر معنى واحد قد يوجد

يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن المادة متبرئا عن الكون والفساد والتغير فعالا اثابتا كالعقول المفارقة على مراتبها وقد يوجد

اخرى مفتقرا الى المادة متغيرا بها منفعلا عن غيره متحركا او ساكنا وكائنا او فاسدا كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف والقوة

وقد يوجد طورا اخر وجودا اضعف من ذلك الصنف من حيث لا يكون فاعلا ولا منفعلا ولا ثابتا ولا متحركا ولا ساكنا كالصور الخيالية

في حيث كونها كذلك والثانية هو ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة والمادية

لانها عالم

٤٩

لانها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والسطوة والملكوتيون لهم اقتدار على ابداع الصور العقلية القائمة بذواتها وتكوين الصور

الكونية القائمة بالمواد وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول

شيء لشيء ان يكون حالا فيه ووصفا له بل ربما يكون الشيء حاصلا للشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفية كما ان الصور جميع الموجودات حاصلة

للباري حصولا اشد من حصولها لنفسها او لقابلها كما ستعلم في مباحث العلم وليس قيامها به تعالى قياما حلوليا ناعتيا وكل صورة حاصلة لموجود

مجرد عن المادة باي نحو كان فهي مناط عالمية ذلك المجرد بها سواء كانت قائمة به او لا ومناط عاقلية الشيء ليس الا حصول الصورة تلك الشيء سواء

كانت الصورة عين الشيء العالم فيكون حصولها حصوله كعلم النفس بذاتها او غيره فيكون حصولها اما فيه وذلك في الكمال الشيء في ذاته

والما عنه وذلك اذا كان فاعلا لها فالحصول للشيء المجرد الذي هو عبارة عن العالمية اعم من حصول نفسه او الحصول فيه او الحصول الحاصل منه

في ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض المفارقة والمادية والافلاك المتحركة والساكنة والعناصر والمركبات وسائر الخلائق تشاهدها بنفس

حصولها لها لا بحصول اخرى والا لتسلسل وذلك لان الباري تعالى خلاق الموجودات المبدعة والكائنة خلق النفس الانسانية مثالا لذاته

وصفاته وافعاله فانه تعالى منزه عن المثل لا عن المثال فخلق النفس مثالا لذاته وصفاته وافعاله ليكون معرفتها مرقاة لمعرفته فجعل ذاتها

مجردة عن الاكوان والاحياز والجهات وصيرها ذات قدرة وعلم وارادة وحيوة وسمع وبصر وجعلها ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها

يخلق ما يشاء ويختار لما يريد الا انها وان كانت من سنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسطوة فهي ضعيفة الوجود والقوام

لكونها واقعة في مراتب النزولات وسائط بينها وبين بارئها وكثرة الوسائط بين الشيء ومنبع الوجود يوجب وهن قوته وضعف

وجوده فلهذا ما يترتب على النفس ويوجد عنها من الافعال والاثار الخاصة يكون في غاية ضعف الوجود بل وجود ما يوجد عنها بذاتها من الصور

العقلية والخيالية اظلال واشباح للموجودات الخارجية الصادرة عن الباري وان كانت الماهية محفوظة في الوجودين فلا يترتب عليها الاثار

المترتبة عليها بحسب وجودها في الخارج اللهم الا البعض المتجردين عن جلباب البشرية من اصحاب المعارج فانهم لشدة اتصالهم بعالم القدس ومحل

الكرامة وكمال قوتهم يقدرون على ايجاد امور موجودة في الخارج مترتبة عليها الاثار وهذا الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه الاثار وهو الصادر

عن النفس بحسب هذا النحو من الظهور يسمى بالوجود الذهني والظلي وذلك الاخر المترتب عليه الاثار يسمى بالوجود الخارجي والعيني ويؤيد ذلك ما قال الشيخ

الجليل محيي الدين العربي الاندلسي قدس سره في كتاب فصوص الحكم بالوهم يخلق كل انسان في قوة خياله ما لا وجود له الا فيها وهذا هو الامر العام لكل

انسان والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا يزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظه اي حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة

عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها فاذا خلق

العارف بهمته ما خلق وله هذه الاحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت الصور تحفظ بعضها بعضا فاذا غفل العارف عن

حضرة ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في

وعندي وضحت بما سر الم بر اطال الله تعالى بقاءه يغارون على مثل هذا الظهر
الحصر والتي ما غفل عنها الا ان الغفلة ما تم قطعا في العموم ولا في الخصوص فمن بقية الدهر فريد بقيا بك ان تغفل عنها فان تلك
قال وهذه مسئلة اجرت عنها انه ما سطر احد في كتب الا وانا عثرت الا في هذا الكتاب
الحضرة التي يبقى تلك الحضور فيها مع الصور شبهها مثل الكتاب الذي قال تعم فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع مع الواقع وغير الواقع وكان يعرف
ما قلناه الامر لكان قوانا في نفسه فان التبيّن اشتكيل له قرانا انهم كلامه وما شبهه فرانه مما نؤيده ما كنا بصدده تأييدا عظيما وتعينا تاما فهو مع
اشتماله على فوائد جمة ستقف على تحقيقها وتفصيلها في مباحث الفصل ان شاء الله تعالى ثم فانقطع وهذا ما لك كي ينفعك في مباحث الوجود الذهني والاشكالات
الواردة عليه **فصل** في تقرير الحجج واثباته ومن طرق الطريقة الاولى انا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين
والجوهر الفرد بحيث نميز عند الذهن عن باقي المعدومات ونميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فلم يكن من الوجود واذ ليس في الخارج فرضا وبيانا فهو في الذهن
واعترض عليه بانه لا يجوز ان يحصل العلم بالمعدوم لان العلم عبارة عن الصورة اي صورة الشيء فصورة المعلوم اما ان يكون مطابقا
له فيجب ان يكون للمعدوم وخصوصا الممتنع ذات خارجية يطابقها صورة الذهنية والمعدوم لا ذات له او لا يكون مطابقا له فلا يحصل
العلم بالمعدوم اذ العلم عبارة عن صورة مطابقة للمعلوم واجيب عنه بان المراد بحصول الصورة ليس الا يحصل في الذهن شبح ومثال
له كما في الامر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهوره الظلي الذي لا يترتب عليه الآثار
المقصودة منها فالعلم بالمعدوم لا يكون الا بان يحصل في ذهننا مفهوم لا يكون ثابتا في الخارج فلا يجري الترديد لان هذه الصورة مطابقة
للمعدوم اولا ولا يلزم شيء من المحذورين اذ المسمى بالصورة هو بعينه المعدوم في الخارج هذا على رأي المحققين واما على قول من ذهب الى ان الحاصل
في الذهن شبح المعلوم لا حقيقته فيقال العلم بالشيء عبارة عن حصول شبح ومثال في الذهن فان كان له مطابق فهو العلم بالموجود والا فهو
العلم بالمعدوم فصورة المعدوم غير مطابقة له بالفعل اذ لا ذات له عينية ولا مطابق له الا بحسب التقدير بمعنى انه لو كان له وجود لطابقه
هذه الصورة والعلم بالمعدوم عبارة عن حصول شبح لا يكون له مطابق بالفعل هكذا قيل وهو ليس بكاف في المقصود اذ لقائل ان يقول
هذا الجواب انما يجري في المعدومات التي لها حقائق سوى كونها معدومة واما اذا تصورنا المعدوم المطلق بما هو معدوم مطلق فيلزم من قولكم
بالصورة الذهنية حقيقة المعلوم من حيث وجوده الذهني وظهوره الظلي الشاملة في المعدوم بما هو معدوم لا يكون له وجود اصلا والخبر به
خبر لا يكون له ظهور مطلقا وهذا بالحقيقة راجع الى اشكال المجهول المطلق المشهور وسيأتيك ما ينفعك في دفعه ان شاء الله تعالى الطريقة الثانية انا نحكم
على اشياء لا وجود لها في الخارج اصلا باحكام ثبوتية صادقة وكذا الحكم على ما له وجود ولكن لا نقتصر في الحكم على ما وجد منه بل نحكم حكما شاملا لجميع
المحقق والمقدر مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلث فان زوايا المثلث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه
كما يصدق بالغريزة الانسانية واذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجودا آخر هو الوجود الذهني هذا ما قرروه وفيه بحث
من وجوه الاول انه لا شك ان امثال هذه القضايا ليست فعلية خارجية حتى يكون معنى قولك كل عنقاء طائر ان كل ما هو فرد للعنقاء

التقدير فهو طائر بالفعل كيف ومن ينكر الوجود الذهني ينكر صدق هذا الحكم وامثاله بل هي قضايا حقيقية موضوعاتها مقدرة الوجود ومعناها
كل ما لو وجد كان متصفا بالعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه المحمول كذا والحكم بهذا النحو لا يقتضي الا وجود الموضوع بحسب التقدير
في زمان يكون هو الوجود الخارجي فلم يثبت وجود آخر اصلا الثاني انه لو تم هذا الكلام لزم منه وجود جميع الافراد المقدرة الغير المتناهية
لامثال هذه العنوانات على التفصيل في ذهننا عند هذا الحكم فانا اذا قلنا كل مثلث كذا لو وجد في ذهننا جميع المثلثات المقدرة على التفصيل
مما تقرر على مدارك المتأخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات الافراد فوجب لصدقها وجود الافراد لا وجود العنوان وان سلك مسلك
التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الافراد بخلاف الطبيعية
يندفع الاشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود لبس موضوعاتها وجود عيني اصلا ولا قال احد ان يقولون الطبايع موجودة بوجود الافراد
فاذا كان للموضوع فرد عيني وجد العنوان بوجوده فالحكم عليه بذلك الاعتبار فان قيل انا لا نأخذ الموضوع في المحصورة على وجه متشخص
جزئي حتى يكون الحكم في قولنا كل انسان كذا على انسان موجود بوجود جزئي متشخص بل نأخذه بحيث يقبل الاشتراك بين كثيرين وهو بهذا
الاعتبار ليس موجودا في الخارج ضرورة قيل لكان ان الموجود الذهني جزئي متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود الذهني لتعينه يمتنع فرض اشتراكه
مع ذلك التعين ضرورة ان الوجود لا يعرض المبهم من حيث انه مبهم غاية الامر ان العقل ان يلاحظ من حيث هو مع قطع النظر عن تعينه فله حينئذ
ان يلاحظ الموجود الذهني المتعين بحيث الوجود الذهني من حيث هو فليجز ذلك في الموجود العيني لا بد لنفيه من دليل والحق ان الموجود على وجه كلي
ليس تحققه الا في العقل لكن مع عدم اعتبار تحققه فيه وتحقيق ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى الثالث انا قد نتصور شخصا كان موجودا ونحكم
عليه بحكم خارجي كانا نحكم على جسم في ذهننا انه كان ساكنا بعينه متحركا فيلزم ان يكون صورته الذهنية والشخص الخارجي واحدا بالعدد لان هذه الاحكام
انما كانت للشخص الخارجي لكنه محال بالبديهة والتزم بعضهم في الجواب اتحادهما بالعدد وقال ان الشخص الخارجي مع تشخصه الخارجي وتعينه العيني موجود
في الخارج وهذا فاسد جدا فان الذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد كيف والوجود اما مساو للتشخص او متحد معه بل الجواب ان
يقال ان المحمول الخارجي ثابت لما هو الموضوع لصورة ذهنية مطابقة للامر العيني متحدة مع الموضوع الذهني لكن المنظور اليه في القضية هو حال
الموضوع والمحمول بحسب وجودهما الذهني بل الحكم بنحو لهما بحسب الخارج ولا يجوز كون الشيء الموجود في الذهن حكاية عن الامر الخارجي المحكي عنه لان
المنظور اليه في الحكاية ليس حال الحكاية بعينها بل حال الشيء المحكي عنه على وجه يطابقها الحكاية الطريقة الثالثة انا نتعقل امورا كلية من الاشياء
المختلفة بتعيناتها الشخصية او الفصلية المشتركة في نوع او جنس معنى واحدا ينطبق على الكل من تلك الاشخاص بحيث جاز ان يقال على كل منها انه
هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلا اجاز لك ان تنتزع من اشخاص الانسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحدا مشتركا فيه وهو الانسان
المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير والحيوان العام المحمول على البغال والحمير معا الكل من تعيناتها مجردا في حد ذاته عن عوارضها المادية
مقارناتها فهذا المعنى لا يوجد في الخارج واحدا والا لزم اتصاف امر واحد بصفات متضادة وهي التعينات المتباينة ولوازمها المتنافية

فوجوده انما هو بشرط الكثرة ولكن عند ما لاحظناه من حيث انه معنى واحد فهو بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج فوجوده من هذه الجهة انما هو في العقل
فان قلت قد تقرر عند المحققين من الحكماء ان الاجناس والانواع وبالجملة الحقائق المتأصلة دون الاعتباريات انما توجد في الاعيان فانهم صرحوا
بان معروضات مفهوم الكلي والنوع والجنس هي الحقائق التي هي معقولات اولى بالقياس الى تلك العوارض التي تسمى عندهم بالمعقولات الثانية امور موجودة
في الخارج فيلزم على رأيهم ان يكون في الوجود انسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي تتقوم بها تشخص زيد وتشخص عمرو وغيرهما من الاشخاص الانسانية
ومع كل من العوارض غير ما مع العارض الاخر بالاعتبار وغير متغيرة بنفسها واذا عدم شخص من تلك الاشخاص فقد فارقها الاعراض التي هي مشخصة لذلك الشخص فقط
واما عين تلك الانسانية فهي باقية غير فاسدة وانما المفيد مفارقتها لتلك العوارض فقط فهي ذات واحدة مقترن بعينها باعراض كثيرة وتعينات شتى
تصير مع اعراض كل شخص انسانية ذلك الشخص وكذا الحال في حقيقة الحيوان بالقياس الى القيود والفصول المباينة فلا حاجة الى القول بوجودها في نحو آخر من
الوجود المسمى بالذهني قلنا هذا اشتباه وقع لبعض من شاء العقلاء من رعاية الحيثيات والاهمال في جانب الاعتبارات فان قولهم بوجود الطبايع النوعية و
الجنسية ليس معناه ان النوع بما هو نوع والجنس بما هو جنس وبالجملة الكلي الطبيعي بما هو كلي طبيعي او معروض الكلي من حيث هو معروض الكلي والكلية الحقيقية
في الخارج فان هذا مما لا يتفوه به من له ادنى دراية فضلا عن الحكماء الاكابر وقد بينوا في كتبهم وتعاليمهم ان الكلي بما هو كلي مما لا وجود
له في الخارج وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب شنع فيها كثيرا على رجل صادفه بمدينة همدان قد توهم ان معنى وجود الانواع
الاجناس في الاعيان هو ان يكون ذاتا واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المختلفة مطابقة لها مشتركة فيها امر موجود فيها قابلا لمن
من عقل الانسان ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الحكماء ولعل ذلك المرء لما سمع من القوم انهم يقولون ان الاشخاص تشترك في حقيقة واحدة
ومعنى واحد موجود فتعذر عليه تحصيل غرضهم من استعمال لفظ الواحد في هذا الموضع فسبق الى وهمه انهم يعنون به الحقيقة الواحدة والمعنى الكلي الصرف
الوحدة والكلية واقع في الاعيان وهو فاسد نعم المعنى الواحد والمشترك والكلي والعام والنوع والجنس الى غير ذلك من اللواحق قد يوجد في الاعيان لكن
بهذه الاعتبارات فتحقيقه ان الانسان مثلا من حيث هو انسان موجود في الاعيان منصبغة بالوجود لا من حيث في عينه واشتراك الكثرة فيه بل من حيث
طبيعة مهية وقد فرض العموم لاحق بها في موطن يلحق بها فيه هو الذهن لا الخارج وقد نص الشيخ في ساير كتبه ان الانسانية الموجودة كثيرة بالعدد
وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية لا كثرة يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذوات الانسانية المقارنة لخواص زيد هي غير ذات الانسانية
لخواص عمرو فهما انسانيتان انسانية قارنت خواص زيد وانسانية قارنت خواص عمرو ولا غيرية باعتبار المقارنة حتى يكون حيوانية واحدة
المتقابلات من الفصول فان قلت كما ان الموجود في الخارج متشخص لا يقبل الاشتراك كذلك الموجود في الذهن متشخص لا يقبل الاشتراك ولا ينطبق على
والمنطبق على الكثيرين انما هو المهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج ايضا فلا يتم الدليل قلت ليس المقصود ان الانسان الموجود في الذهن متشخص
ليس شخصا وليس معه ما يمنعه عن الاشتراك بل المراد ان لنا ان نتصور معنى الانسان المطابق للكثيرين ونحضره عند العقل كذلك معلوم
ان الانسان المعلوم لكن من حيث انه معلوم لكن ليس في الخارج وان تشخص متشخصا خارجيا ومن ثم لا استبعاد في هذا الباب

مصداق

نتصور الامور الاعتبارية والصفات المعدومة في الخارج ونحكم بها على الاشياء فلا محالة لها ثبوت فثبوتها اما في الخارج وهو محال لانها امور
اعتبارية فهي موجودة في الذهن وهو المطلوب ومن المرشيات الواردة ان كل فاعل يفعل فعلا لغاية وحكمة لو لم يكن لما يترتب على فعله
من الغاية والغرض نحو من الثبوت لم يفعل ذلك الفاعل فعلا لاجله ولو كان لم تحقق عينه لزم تحصيل الحاصل فلا بد وان يكون له نحو من التقرر
يترتب عليه الآثار المخصوصة المطلوبة منه وهو المعنى بالوجود الذهني ومما ينبهك على ما نحن بصدده كون الاشياء الوهمية الغير الواقعة
في الاعيان سببا للتحريكات والتاثيرات الخارجية وان لم يترتب عليها الآثار المخصوصة المطلوبة او لا ترى ان تخيلك لشيء لطيف كيف
يحدث في بدنك انتشارا وتخيلك للحموضة يوجب لك انفعالا وقشعريرة ولو لم يكن لصورة ثبت تريدها وجه نحو من الثبوت لما كان سببا
لتحريك اعضائك وقد حكي عن بعض حذاق الاطباء معالجته لبعض الملوك حيث اصابه فالج لا ينجع فيه العلاج الجسماني فعمد لتدبيرات
نفسانية وامور تصورية باشتعال الحرارة الغريزية حتى دفعت المادة وبعض النفوس قد يبلغ في القوة والشرف بحيث تفوز تصوراتها
وجودا وظهورا حتى تقوم وجودها مقام الوجود العيني فيبرأ المريض ويمرض الاشرار وينقلب عنصر الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار نارا ويحرك
اجساما عجزت عن تحريكها نفوس ابناء النوع لكن باهتزاز علوي وتأييد ملكوتي وطرب معنوي فان قلت انهم صرحوا بان للطبايع غايات
في افاعيلها الطبيعية فان لزم ان يكون لتلك الغايات نحو من الوجود الغير العيني لزم ان يكون لتلك الطبايع ذوات اذهان شاعرة بتلك
افاعيلها ونهاية حركاتها مع كونها جمادية قلنا هذا الكلام مما اورده الخطيب الرازي على الفلاسفة رادا عليهم حيث ذهبوا الى ان للطبايع
العلوية والسافلة غايات طبيعية ونهايات ذاتية وان الغاية علة بماهيتها لفاعلية الفاعل واستشكله بان ليس للطبايع التوصل اليه في فعله و
اجاب عنه الشارح المحقق لمقاصد كتاب الاشارات بان لا يلزم ان لها شعورا بمقتضاها وغاية في افاعيلها غاية ما في الباب ان يكون
شعورا ضعيفا وانظر في نبات النخل وميلانها الى الصوب بعض من كرانها وان كان على خلاف في ذلك الصوب مما يؤكد ذلك وكذلك
مشاهدة ميل عروق الاشجار الى جانب لما دفن الانهار والحرافها في الصعود عن الجدار واخراجها الاوراق الكثيرة بين الفواكه الكثيرة
عن صنوف الآفات واحرازها لب الثمار في الوقايات الصلبة يهديك الى ما ذكروه وههنا لمعات نورية لا يناسب هذا المقام
ذكرها عسى ان نأتي بها حين ما قدر الله تعالى انه فيه بمنه وكرمه فصل في ذكر شكوك اعتقادية وفكوك اعتقادية منها قد تقرر عند المعلم
الاول ومتبعيه من المشائين والشيخين ابي نصر وابي علي وتلامذتهما وجمهور المتأخرين ان ظرف الوجود الذهني والظهور الظلي للاشياء
فينا انما هو قوانا الادراكية العقلية والوهمية والحسية فالكليات توجد في النفس المجردة والمعاني الجزئية في القوة الوهمية والصور المادية الجسمية في
الخيال فوقع الناس في ذلك اشكالات ينبغي ذكرها والتفصي عنها الاشكال الاول ان الحقايق الجوهرية بناء على ان الجوهر ذاتي
لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان يكون جوهرا اينما وجدت
وغير حالة في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضا قائمة به ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية

16

كيفيات فيلزم اندراج حقايق جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف والجواب عنه على ما يستفاد من كتب
الشيخان معنى الجوهر الذي صيّره جنساً وجعله عنواناً للحقايق الجوهرية ليس هو الموجود من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع لان
هذا المعنى لا يمكن ان يكون جنساً لشيء والا لكان فصله الذي فرض مقسماً له مقوماً له ضرورة ان الفصول المقسمة للجنس لا يحتاج الى شيء
منها الجنس في تقومه من حيث هو بل هي من الخواص العارضة للجنس كما انه عرض عام لازم لها بل احتياجه اليها في ان يوجد ويحصل تحصيلاً وجودياً
لا انا الغينا فكل فصل كالعلة المفيدة لوجود حصة من الجنس فاذا كانت ماهية الجنس هو الوجود بالفعل مع قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان بفصله
المفروض محصل وجوده مقوم معناه وماهيته كما سبقت الاشارة اليه وثم وجه آخر يلزم على فرض كون هذا المعنى جنساً للجواهر انقلاب الماهية
حين انعدام شيء من افرادها وثم وجه آخر لزم تعدد الواجب لذاته فان نفس الماهية لا يتعلق بها جعل وتاثير فلو كان الوجود عينها او جزءها
الضرورة الازلية فيها تعالى الواحد القيوم عن الشريك والنظير علواً كبيراً واما الوجودات لا ماهية فتحققها بنفس التعلقات لفاعلها وذواتها
عين الاحتياج الى مبدعها وفاطرها وكذلك قولنا الشيء الموجود بالفعل غير صالح لان يكون عنواناً للحقيقة الجنسية الجوهرية لانه لازم لها
كل من علم شيئاً هو في نفسه جوهر علم انه موجود بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ماهية عنها بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهية موجودة في الخارج
كان وجودها في الخارج لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كونها بحيث اذا تحققت في
خارج العقل كانت غير حالة في المحل المتقوم بنفسه فالمعقول من الجوهر جوهر لانه لا في موضوع بالمعنى المذكور وهكذا يوكد ما ذكر ان حمل
الجوهر بهذا المعنى على الانواع وعلى اشخاص المندرجة تحته غير معلل بشيء خارج واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو بعض من مفهوم كونها موجودة
بالفعل لا في موضوع فلا محالة بسبب علة خارجة عن الماهية واذا لم يكن حمل الموجود بالفعل على ما تحته من عوالي الاجناس من المقولات العشر الا
لا لكمال الا انه الغير المعلل فلم يصر باضافة معنى عدمي اليه هو قولنا لا في موضوع جنساً لشيء منها والا لصار باضافة معنى وجودي اليه وهو قولنا
في موضوع جنساً للبواقي بل هذا اولى وهو خلاف ما تقرر عندهم هذا بيان مقصودهم في كون المعقول من الجوهر جوهراً وههنا دقيقة اخرى
سنشير اليه بيانها في تحقيق الحمل ان شاء الله حاصله انه لا منافاة بين كون الشيء مفهوم القايم بنفسه وكونه مما يصدق عليه القايم بغيره
قياس مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن وشريك الباري والحروف والوضع والحركة وممتنع الوجود واللااشياء ونظايرها حيث يصدق على
نقيضه بحسب المفهوم هذا قد علم بما ذكروا ان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني فالجوهر الذهني جوهر بحسب ماهيته وعرض
باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما لان المعقولات التي هي ذاتيات للحقايق المتحققة المندرجة تحتها واما ان القوم قد عدوا
العلمية من باب الكيف فيلزم منه ان يكون صورة الجوهر في العقل جوهراً وكيفاً فيندرج تحت مقولتين متقابلتين ان هذا من باب المسامحة
الامور الذهنية بالاشياء الخارجية اذا اريد بالكيف ما يصدق عليه في الوجود الخارجي ان يكون لا في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة
المعنى يصلح لان يكون جنساً من عوالي الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال فهما باعتبار هذين المعنيين متباينان

اذا المنافات هم

52

عاشر في شيء من الظروف وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضياً للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات العرضية
بهذا الاعتبار بينه وبين ماهية الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات سائر الاعراض على كثير من مفهوم العرض فلا يلزم من اندراج الصور العقلية
تحت مقولتين بهذا التقرير لكلامهم على ما يناسب اصولهم ومرامهم والحق ما سنذكره ان شاء الله تعالى وليعلم ههنا ان معنى قولهم ان الكليات
الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر العقلي يوجد اليه بحيث تكون تلك الصور بحيث يوجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن
في الموضوع كما المغناطيس الذي هو في الكف فانه يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان
هذه مغالطة من باب تضييع الحيثيات واهمال الاعتبارات واخذ الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل على رايهم يستحيل وجودها في
الاعيان ويستغنيها عن الموضوع والمغناطيس الذي في الكف يمكن عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته
الشخصية وليست الصور العقلية كذلك بل المراد بالكلي المذكور في كلامهم ان الكلي الجوهر جوهر الماهية من حيث هو بلا قيد وشرط من الكلية والجزئية
وساير المتضافات الذهنية التي يحمل عليها ويقال لها الكلي الطبيعي ايضاً كما في كل ماهية الموصوفة بالكلية والكلي بالمعنى الثاني لا يتصف بالتشخص
والوجود في الخارج بخلاف المعنى الاول فانها الغير المشروطة بها يصلح لكثير من القيود والمتنافية كالوحدة والكثرة والحلول والتجرد والمعقولية
والمحسوسية فالمعقول من الجوهر وان كان عرضاً بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه كلياً ولكنه جوهر عندهم بحسب ماهيته فان ماهيته ماهية شأنها
ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع واما التمثيل للجوهر العقلي بالمغناطيس حيث وقع في كلامهم فهو انما كان باعتبار ان ماهيته يصدق
يجذب الحديد مع قطع النظر عن نحو وجودها فانها اذا وجد مقارناً لكف الانسان ولم يجذبه و وجد مقارناً للحديد جذبه يلزم ان لا
ان مختلف الحقيقة الكف وفي خارج الكف مع الحديد بل هو في كلا مع كلاهما بصفة واحدة وهي انه جوهر شأنه جذب الحديد وهذا القدر يكفي المناسبة
بين المثال والممثل له فان قلت قد صرح الشيخ في الالهيات الشفاء وغيره بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جواهر بحسب ماهياتها
وان يصدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتى لا يلزم ان يكون الفصل فصل الى غير نهاية فعلى ما ذكرتم كونها لا يندرج
تحت مقولة الجوهر يلزم ان يكون مندرجة تحت مقولة اخرى من المعقولات العرضية فيكون حقيقة واحدة جوهراً وعرضاً في وجه
واحد لاتحاد كل نوع مع فصله قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها تحت مقولة اخرى
حتى يصدق عليها مفهوم العرض لكونه عرضاً عاماً لازماً للمقولات العرضية اذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقايق البسيطة
التي لا جنس لها ولا فصل تحت مقولة من المقولات كما نص عليه الشيخ في كتاب قاطيغورياس من الشفاء قال بعض اهل الكلام في دفع الاشكال
المذكور وهو كون شيء واحد جوهراً وعرضاً كلياً وجزئياً علماً ومعلوماً انا اذا تصورنا الاشياء يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناشئاً الى حاصل في حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم و
جزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية ولا اشكال انما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهراً وعرضاً وعلماً ومعلوماً

في الزهن

اتر ... موجود ... الجوهر ... عن ... فانه ... صور الجواهر

الكلية

او كليا وجزئيا فنقول ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافق لما ذهب اليه الحكماء المحققون فلا يبقى الا بوجه من اشكال
كون شيء واحد علما ومعلوما وكونه كليا وجزئيا واما اشكال كونه جوهرا وعرضا فبجوده ما ذكره لا يخرج عنه الجواب وان اراد انهما اثنان
متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مما يأباه الذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم
سنتلوا عليك ان شاء الله ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالم بذاتها ومعلوم لذاتها وبنوا على ذلك اثبات علم الله تعالى بذاته
وعلم الملائكة الروحانيين بذواتهم فيلزم عليه ان يكون النفس الانسانية عند تصورها المعقولات محصلة لكونها ذوات مجردة عقلية
علامة فعالة لما ادعى اعترافه بانه تحصل عند تصورها الاشياء امر معقول غير قائم بالذهن ولا بامر اخر غير الذهن كما هو الظاهر وكون النفس عند التجرد
العقل المستقل الوجود من المستبين فساده وكيف يعقل كيف النفس قابلة للمعقولات بالقوة وانما يخرجها من القوة الى الفعل ما هو عقل بالفعل
افادت النفس العقل وكانت ما عليه مفيضة لها فكان ما بالقوة يجب ان يكون مخرجا ومحصلا لما بالفعل بالذات من القوة هذا محال فاخرج واما
فاعليته لها فهو بين فرار ذهب اليه لان قابل الشيء يجب ان يكون محلا وان لم يكن شيئا منهما وليت لعمري ايضا وهو ظاهر ولا الصورة لها بل
العكس اولى فلا علاقة لها مع المعقولات فكيف يكون منشأ الوجود على ان الحدوث والتجرد ينافي كون الشيء عقلا بالفعل كما تقرر
عندهم وايضا يلزم على هذا كون المعلوم كليا وجزئيا باعتبار واحد اما كونه كليا فلكونه معقولا مجردا عن المشخصات الخارجية واما كونه جزئيا
فلضرورة كون المعلوم اذا كان حاصلا عند النفس حصولا مستقلا بمعنى غير قيامه بها متشخصا بنفسه اذ الوجود خارج الذهن مساوق التشخص
لكنه وتحقيق المقام ان تشخص الماهية المتكثرة الافراد انما يكون بهيئات ولواحق خارجية فما لم يحصل للماهية حصول اخر غير ما هو بحسب الواقع يكون
ذلك الحصول معراة معتبرة عن تلك الغواشي والملبوسات بتعرية معنوية وتغيير معتبر لا يوصف بالكلية والاشتراك بين كثيرين فلا بد ان يكون
للماهية حصول للشيء المعرى لها عن المقارنات المانعة عن العموم والاشتراك اذ تعرية الشيء للشيء لا ينفك عن وجود ذلك الشيء له ولا بد ايضا ان يكون
وجود المعرى عين وجود المحصل لذلك الشيء الذي عراه عن الغواشي واذا كان الوجود التجردي لمهيته عين وجوده الارتباطي للذي
من شانه انتزاع الصور عن المواد الجزئية وتجريدها عن العوارض الهيولانية فلا محالة يكون وجودها له على نحو الحلول والقيام لا فرق بين
حلول الشيء في الشيء ان يكون وجوده في نفسه عين وجوده لذلك المحل فعلم مما ذكر ان الصورة التي تحصل في موادها من غير ارتباط لها
قيامها بالنفس جزئية ومحسوسة لا كلية ومعقولة لعدم استخلاصها بالعدم عن الغواشي والملبوسات المادية التي تمنع المدرك ان تصير معقولة
للنفس وقد فرضنا انها معقولة للنفس موجودة بوجود اخر غير وجودها في الخارج الذي يصحبها الاغشية والاغطية الجسمانية المادية قد بين
ليت شعري اذا كان المعلوم موجودا مجردا عن المادة قائما بذاته والنفس ايضا كذلك فما معنى كونه فيها وما المرجح في كون احدهما ظرفا
والاخر مظروفا والظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الاخر في الوجود انما يتصور في المقادير والاجرام نعم من استنار قلبه
بنور الله وذاق شيئا من علوم الملكوتيين يمكنه ان يذهب الى ما ذهبنا اليه جميعا ولو خالف الكبير في صدر البحث ان النفس بالقياس

باعتبار ما

وكانت بمعنى الاعداد

يكون عنه

الى مدركاتها

الى مدركاتها الخيالية والحسية اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة على الوجود الذهني التي مبناها
على ان النفس محل للمدركات وان القيام بالشيء عبارة عن الحلول فيه منها كون النفس حين تصورها الجوهر جوهرا ومنها صيرورة
الجوهر عرضا وكيفا ومنها اتصاف النفس بما هو متنافي عنها كالحرارة والبرودة والحركة والسكون والزوجية والفردية الى غير ذلك
من العويصات المتعلقة بهذا المقام فانه اذا ثبت وتحقق ان قيام تلك الصور الادراكية بالنفس ليس بالحلول بل بنحو اخر غيره لم يلزم تجرد
اصلا ولا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها في المحسوسات الظاهرية والباطنية واما حال النفس بالقياس الى
الصور العقلية من الانواع المتاصلة فهي مجرد اضافة اشراقية تحصل لها الى ذوات عقلية نورية واقعة في عالم الابداع نسبتها الى اصنام
انواعها الجسمية كنسبة المعقولات التي ينتزعها الذهن عن المواد الشخصية على ما هو المشهور الى تلك الاشخاص بناء على قاعدة المثل الافلاطونية
وتلك الذوات العقلية وان كانت قائمة بذواتها متشخصة بنفسها لكن النفس لضعف ادراكها وكلالها في هذا العالم لتعلقها
بالجسمانيات الكثيفة لا يتيسر لها مشاهدة تامة اياها وتلقيها كما لها بل مشاهدة ضعيفة وملاحظة ناقصة كما يبصر زيد في هواء مغبر
من بعيد او كما يبصر انسان ضعيف الباصرة شخصا فيجوز عنده ان يكون زيدا وعمروا او بكرا او خالدا او يشك في كونه انسانا او
شجرا او حجرا فكذا الحال في المثال النوري والصورة العقلية عند النفس بالقياس الى ادراكها الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها
من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ومن المعقولية ايضا من ان يكون ناشئا من قصور المدرك او من قصور الادراك فان ضعف الادراك
وقد قيل لا يكون تارة من جانب المدرك بان يكون قوة الادراك في نفسها ضعيفة كعقول الاطفال ومعوقين الادراك التام لمانع
خارجي كالنفوس المدبرة للابدان المتعلقة بعالم الظلمات وكذلك قد يكون ايضا من جانب المدرك وذلك يكون من جهتين اما من جهة قصوره
ونقصه وخفائه في نفسه واما من جهة كماله وجلاله وغاية ظهوره وجلائه فالاول كما في الامور الضعيفة كالزمان والعدد والهيولى ونظائرها
فلا محالة يكون تعقلها ضعيفا لكونها على العقل والمعقول بحسب الحقيقة والثاني كما في الاشياء التي يكون رفيع السمك بعيدا للادراك فلا يمكن للنفس
لغاية قوتها وضعف النفس كالعقول الفعالة ربما يتعذر فرط جماله وجلاله على القوة المدركة ويجعلها مقهورة مبهورة عن شدة
نوريته وفرط قوته واستيلائه وقهره بحيث لا يمكنها ادراكه على التمام كما في ادراك العقل الواجب الوجود جل كبرياؤه والحاصل ان النفس عند
ادراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا عقلية مجردة لا بتجريد النفس اياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما هو عند جمهور الحكماء بل انتقال
لها من المحسوس الى المتخيل ثم الى عالم المعقول وارتحال من الدنيا الى الاخرة ثم الى ما ورائهما وسفر من عالم الاجرام الى عالم المثال ثم الى عالم المعقول
وفي قوله تعالى وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ اشارة الى هذا المعنى فان معرفة امور الاخرة على الحقيقة
في معرفة امور الدنيا لانها من قبيل المضاف واحد المتضائفين يعرف بالاخرة وكما اكدنا ان نخرج من اسلوب المباحثة فلنعد الى ما كنا فيه
فنقول العلم لما كان مرجعه الى نحو من الوجود وهو الوجود الحاصل للجوهر الدراك وعنده كما تحقق في موضعه وكل وجود جوهر او عرض بحسب مهيته

كلية يقال انها عند اهل الله العين الثابتة من عندنا لا موجودة ولا معدومة من ذاتها ولا متصفة بشيء من صفات الوجود من العلية والمعلولية
والتقدم والتأخر وغيرها كما مر بيانه فكما ان الموجود في نفسه من المحسوسات والمعقولات انما هي موجودات مادية او مجردة ولها ماهيات
متحدة معها موجودة بوجودها بالعرض فكذا الموجود الرابطي المعلوم للقوى الادراكية والمشهود لها والحاضر لديها انما هي الوجودات الحسية
او العقلية والماهيات الحسيات فباستيناف وجودها عن النفس الانسانية ومثولها بين يديها في غير هذا العالم بواسطة مظهر لها كالجليدية او المرآة
والخيال وغيرهما من غير حلولها فيه واما العقليات فارتقاء النفس اليها واتصالها بها من غير حلولها في النفس وتلك العقليات في ذواتها
شخصية وباعتبار ماهياتها كلية صادقة على كثيرين من شتى من اصنافها النوعية حصول الحسيات والمفهومات العقلية ووقوعها مع اتحاد الوجود
حصول شبح ووقوع عكسه ووقوع ما يتراءى من الامثلة في الاشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود في الصفا والبساطة وعدم الاختلاف من غير ان
يحكم على تلك الاشباح بانها في ذواتها جواهر او اعراض فكما ان ما يتخيل من صورة الانسان في المرآة ليس انسانا موجودا بالحقيقة بل وجود
شبحي لوجود الانسان متحقق منه فقط بالعرض فكذلك ما يقع في الذهن من مفهوم الحيوان والنبات والحركة والحرارة وغيرها من مفهومات تلك
الاشياء ومعانيها لا ذواتها وحقائقها ومفهوم كل شيء لا يلزم ان يكون فردا له وبالجملة يحصل للنفس الانسانية حين موافاتها الموجودات
الخارجية لاجل صقالتها وتجردها عن المواد صور عقلية وخيالية وحسية كما يحصل في المرآة اشباح الاشياء وخيالاتها والفرق بين الحصولين
ان الحصول في المرآة بضرب شبيه بالقبول وفي النفس بضرب من الفعل ولا نظن ان ما ذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال اذ
الفرق بين الطريقين انهم زعموا ان الموجود من الانسان مثلا في الخارج ماهيته وذاته وفي الذهن شبحه ومثاله دون ماهيته ونحن
نقول ان الماهية الانسانية وعينه الثابتة محفوظة في كلا الموطنين والاختلاف انما هو في الوجود بحسب نفسها كما … من المشهدين على ما قررنا بل
ان … لا اتحاد … في الوجود … وكما ان الانسان مثلا فان مفهومه يتحقق في الخارج فبنحو من الوجود يصدق عليه انه جوهر
انه جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك للمعقولات وبنحو آخر يصدق عليه جوهر مفارق عقلي مسمى بروح القدس على رأي افلاطون ومن تبعه
واما في الذهن فبنحو آخر يصدق عليه انه عرض نفساني غير قابل للقسمة والنسبة حال وملكة وتحقيق وتفصيل هذا الكلام ان الحمل … على شيء …
معه بتصور على وجهين احدهما الشائع الصناعي المسمى بالحمل المتعارف وهو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجودا ويرجع الى
كون الموضوع من افراد مفهوم المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية الطبيعية او على افراده كما في القضايا المتعارفة
من المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه ويقال له الحمل بالذات او عرضيا له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملا عرضيا
وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه نفس ماهية المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحو من التغاير اي هذا بعينه عنوان ماهية ذلك لا ان يقتصر
على مجرد الاتحاد في الذات والوجود ويسمى حملا ذاتيا اوليا اما ذاتيا فلكونه لا يجري ولا يصدق الا في الذاتيات واما اوليا فلكونه اولي الصدق
او الكذب فكثيرا ما يصدق ويكذب محمول واحد على موضوع واحد بل مفهوم واحد على نفسه بحسب اختلاف هذين الحملين كالجزئي …

واللاممكن

واللاممكن بالامكان العام واللاموجود بالوجود المطلق وعدم العدم ونحو ذلك … والتوفيق بين ذلك …
وحدة اخرى سوى المشروطات الثمانية المشهورة وتلك هي وحدة الحمل فالجزئي مثلا جزئي بالحمل الذاتي وليس بجزئي بل كلي بالحمل المتعارف
ومفهوم الحرف حرف بالاول واسم بالثاني فاذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ان الطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها ومفهوماتها
لا تدخل تحت مقولة من المعقولات ومن حيث وجودها في الخارج وجودا عاليا او متقرر في النفس تصير مظهرا او مصدرا لما تحت مقولة الكيف فان
مسلك عندنا … الجوهر ماخوذ في طبائع انواعه واجناسه وكذا الكم والنسبة في طبائع افرادهما كما يقال الانسان جوهر قابل للابعاد حساس
ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح متصل قار منقسم في الجهتين فقط والحيثية ايضا … بان مجرد كون الجوهر ماخوذا في حد الانسان
لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذي هو حد الانسان فردا للجوهر مندرجا تحته كما ان كون مفهوم الجزئي وحده وهو ما يمتنع فرض صدقه على
كثيرين عين نفسه لا يوجب كونه جزئيا وكون حد الشيء عين محدوده وان كان صحيحا لكن لا يستدعي كون الحد فردا للمحدود وكذا كون مفهوم
الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئيات الجوهر وانواعه وكذا في المقولات وانما يلزم لو ترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر مثلا
من حيث هو بشرط الكلية اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع وهذا المفهوم بشرط الكلية ممتنع وجوده في الخارج اذ كل موجود خارجي متشخص
وكذا الحال في سائر الحدود والمفهومات فان حد الحيوان وهو مفهوم الجوهر النامي الحساس لا يصدق عليه هذا المفهوم بالحمل الشائع وان حمل
عليه حملا اوليا فان قلت اذا لم يكن الطبائع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في الخارج لكان في الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها
وصادقة عليها على وجه اخذ فيه لم يكن الاشخاص ايضا مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشخص ليست الا الماهية النوعية
قلت كون موجود مندرجا تحت مقولة يستتبع امرين احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في حقيقته كما في السطح كم متصل قار
منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات باعتبار اجزاء الحد وثانيهما ان يترتب عليه اثره بان يكون باعتبار كميته
قابلا للانقسام والمساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم
ان الطبائع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت بالتشخصات الخارجية يترتب عليها آثار ذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو
الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وتشخصت بالتشخصات الظلية يكون تلك الطبائع حاملة لمفهومات الذاتيات
من غير ان يترتب عليها آثارها اذ الآثار للوجود لا للمفهوم مثلا اذا حصل مفهوم السطح في الذهن متضمن لمعنى الكم لكن ليس بحيث يترتب فيه
آثار الكمية اذ ليس لما حصل في الذهن من حيث انه موجود ذهني وقائم به قابلا للانقسام الى الاجزاء الذاتية بل هو معنى مجرد بسيط بحيث اذا وجد
في الخارج يترتب عليه آثار الكمية لذاته ومثل ذلك اذا حصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكن ليس بحيث يترتب عليه
آثار الحيوانية من الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان المجرد عن العمل المعزول عن الآثار والافعال
وكذا حال الناطق فان قلت صاحبه من آثار الذاتيات منفكة عن الانواع في الذهن هي نفس الذاتيات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم

بالذات وكيف يكون اي يصلح في الذهن كما ولا يكون قابلا للانقسام لانه معنى عقلي مجرد بسيط واذا كان منقسما بالذات فلا يكون
كيف قلت بل هو باعتبار اخذ مفهوم الكم فيه واذا له الوجود الذهني لا يجد تمامها لا يستدعي الا حصول نفس مهيات الاشياء في الذهن لا افرادها
والنحو وجوداتها وقد اقمنا لكن البرهان على امتناع انتقال انحاء الوجودات مع التشخصات من موطن وما هيك من ذلك من تعريف العلم
بالصورة اي الحاصلة عن الشيء وبالجملة حمل مفهوم الكم على هذه الانواع بحمل مفهوم على نفسه بمعنى كونه ماخوذا في حده كاخذ الشيء فيما هو ذاتيا وذاتي
فكما ان مفهوم الكم باعتبار لا يصير فردا لنفسه ولا يصير منقسما بذاته كذلك الانواع الحاصلة منه في العقل فيجب بما قررناه ظهر لك ان الاشياء في المعقولات
الذهنية من حيث مهياتها ليس مندرجا تحت مقولة من المعقولات بمعنى كونها افرادا لها بل المعقولات ماهيتها او ماخوذ فيها واما من حيث كونها
صفات موجودة للذهن ناعتة لها من مقولة الكيف بالعرض لان الكيف في ذاتها واصل الاشكال وقواعد على ان جميع المعقولات في اثبات الجميع
الافراد بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان وما حكم بعموم وجدان وهو الذي جعل الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى حيث انكر قوم
الوجود الذهني وجوز بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب التشبيه والمسامحة فاختار كل مذهبا وطريقة ولم يهتدوا الى الحل سبيلا ولم يأتوا بشيء
يسمن ويغني الا قليلا **الاشكال الثاني** انا نتصور جبالا شاهقة وصحاري واسعة مع اشجار وانهار وتلالها ووهادها ونتصور
الفلك والكواكب العظيمة المقدار على الوجه الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه ان يحصل تلك الامور في القوة الخيالية التي ... جسم
ولا متقدرة بل كيفية وقوة عرضية ... حالة في ... ولكنا اذا نتصور زيدا مثلا مع اشخاص اخر انسانية يحصل في تلك الكيفية ...
بالقوة الخيالية اناس عدة كلهم متحركون متنقلون موصوفون بصفات الآدميين مشتغلون في تلك القوة بحرفهم وصنايعهم
مما يجزم العقل ببطلانه وكذا لو كان محل هذه الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها شيء قليل المقدار والحجم وانطباع العظيم في الصغير
لا يخفى بطلانه ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل وان كان كل منهما يقبل التقسيم الى
غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين بوجود الاشباح الجسمية والامثلة الجزئية في القوى الخيالية والحسية لم يبرهنوا ... بل
شاف وبرهان واف كما لا يذهب على متتبع اقوالهم وليس لهذه القوى الا كونها مظاهر معدة لمشاهدة النفس تلك الصور والاشباح في عالم
المثال الاعظم كما هو رأي شيخ الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين او اسبابا والات للنفس بها يفعل تلك الامور
الافعال في عالم مثالها الاصغر كما ذهبنا اليه اي وصل الينا لا يرد بذلك نقضا على من اثبت وجودا اخر للمدركات الحسية سوى الوجود الجسمي
في عالم المواد الجسمانية وبالجملة فاثبت بادلة الوجود العلمي للاشياء الصورية وجود عالم اخر وان لهذه الصور والاشباح وجودا اخر سوى
ما يظهر على الحواس الظاهرة وبذلك الوجود يكشف ويظهر عند القوى الباطنية بل المشاهد لها النفس المجردة ... غير مقارنة شيء من بدن
الوجودين المستعلية عن مخالطة عين العالمين بمعونة القوى الباطنة كما ان مشاهدة هذه الاشباح بمعونة القوى الظاهرة وبالجملة يستدل
النفس المجردة بادراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم وبادراك القوى الباطنة على ثبوت عالم اخر شبحي مقداري كما استدل بادراكي

ذاتها

ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن الفضاءين ... عما يدرك مشاهدا امر فيه شيء من هذا العالم وجدها
على الوجه الذي شاهدنا او تام في المقدار والشكل والوضع بحيث ينتصب عند المدرك ويتمثل بين يديه بحضوره ووجوده البتة وليس في هذا
العالم بالفرض فوجوده في عالم اخر وذهب افلاطون والقدماء من الحكماء الكبار واهل الذوق والكشف من المتالهين ان موجودات ذلك
العالم قائمة لا في مكان ولا في جهة بل هو متوسط بين عالم العقل وعالم الحس اذ الموجودات العقلية مجردة عن المادة وعن توابعها من الاين
والشكل والكم واللون والضوء وامثالها بالكلية والموجودات الحسية مغمورة في ملابسة اعراض هذا العالم والاشباح المثالية الثابتة في هذا
العالم فلها نحو تجرد حيث لا يدخل في جهة ولا يحويها مكان ولكنها تحيث لها مقادير واشكال مخصوصة ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين
السهروردي لاثبات هذا المطلب في حكمة الاشراق ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا بخروج
الشعاع عن العين الى المرئي كما هو مذهب الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير اذ بها يحصل للنفس علم اشراقي
حضوري على المرئي فتراه وكذلك صورة المرآة ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورتك وصورة ما رايته بعينها
كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونه بانعكاسه واذ تبين ان الصورة ليست في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة
الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصور الظاهرة منها فكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها
ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري على ذلك الشيء المستنير فان كان له هوية في الخارج
فتراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمرآة فاذا وقعت الجليدية في مقابلة المرآة التي ظهر فيها صورة الاشياء المقابلة
وقع من النفس اشراق حضوري فرأت تلك الاشياء بتوسط مرآة الجليدية والمرآة الخارجية لكن عند الشرائط وارتفاع الموانع ومثل ما
امتنع به انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان لامتناع
انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحس وليست عدما والا لما كانت متصورة ولا متميزة ولا محكوما عليها بالاحكام
المختلفة الثبوتية واذ هي موجودة وليست في الاذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول لكونها صورا جسمانية لا عقلية فبالضرورة
يكون في صقع اخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمين
كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك من الامم المختلفة فانهم قالوا العالم عالمان عالم المعنى المنقسم الى
عالم العقل المنقسم الى عالم الربوبية والى عالم العقول والنفوس وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والى الصور الشبحية ومن هاهنا يعلم ان الصور
الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظام من اكابر الحكماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي نورية عقلية
ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم عذاب الاشقياء وبعضها مستنيرة
هي جنات يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا وبعون

في رياض القدس عند الانوار الالهية والمثل الربانية تعلق عرشي اعلم انه من يؤمن بوجود العالم المقداري غير المادي كما ذهب اليه اساطين
الحكمة وائمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الاشراق اتم تقرير وتحرير الا انا نحن لف معه في شيئين احدهما ان الصور المتخيلة عندنا
كما اومانا اليه موجودة في صقع النفس بمجرد تاثيرها والصورة باستخدام الخيال الذي عالم خارج عنها بتاثير مؤثر غيرها كما يفهم من كلام الظهوريين
لقرفات المتخيلة ودعاباتها الجزافية وما بعثت من الصور والاشكال القبيحة التي لا يفعل الحكيم ليس الا في العالم الصغير النفساني
القوة المتخيلة وان هذه الصور الخيالية باقية ببقاء وتوجه النفس والتفاتها اليها في استخدامها المتخيلة في تصويرها وتشبيهها فاذا اعرض
عنها النفس انعدمت وزالت لا انها مستمرة الوجود باقية لا ببقاء النفس وحفظها اياها كما زعمه والفرق بين الذهول والنسيان
ان للنفس في الاول ملكة الاقتدار على تصوير الصور الخيالية من غير افتقار الى احساس جديد او غيره بخلاف الثاني فان فيه يحتاج الى
ذلك وما هو بمنزلته كالعلامات الدالة والثاني ان الصور المرآتية عنده موجودة في عالم المثال وعندنا ظلال للصور المحسوسة
انها ثابتة في هذا العالم ثبوتا ظليا ارثبوتا بالعرض لا بالذات وكذا انشائها براه الاحول من الصورة الثانية والصوت الذي يسمع الصدى
عكوس وظلال ثابتة بالعرض تبعا للموجودات وظلال وعكوس وحكايات لها وحكاياتها ليست حقيقة ذلك الشيء كما في النظم الفارسي لبعض
العرفاء بيت همه عالم صداي نغمه اوست ۞ كه شنيد اينچنين صداي دراز الاشكال الثالث انه لو كان للاشياء وجود
في الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية والانواع العرضية فرد شخصي مجرد عن المادة ولواحقها من المقدار
والوضع واشباههما يكون ذلك الامر المتشخص كليا ونوعيا بيان ذلك ان كل مفهوم كلي تعقلنا فعلى ما قررتم يوجد ذلك المفهوم في الذهن
فاما ان يوجد فيه من غير ان يتشخص بل يبقى على صرافة ابهامه ولا يصير متشخصا لا سبيل الى الاول لان الوجود لا ينفك عن التشخص وجود المبهم
مبهما غير معقول وعلى الثاني يلزم ان يحصل في ذهننا عند تعقل الانسان متشخص مجرد عن الكم والكيف وسائر العوارض المادية اذ لو قارنها
يحصل في العقل المجرد على ما تقرر عندهم من امتناع حصول الجسماني في المجرد لكن التالي باطل بديهة واتفاقا فالمقدم مثله والجواب عنه ان المفهوم
الموجود في الذهن وان كان امرا متشخصا الا انه عرض وكيفية قائم بالذهن وليس فردا من حقيقة ذلك الجوهر الماخوذ منه هذا المفهوم
عاين مفهوم ذلك الجوهر ونفس معناه وكذا القياس في تعقل الاعراض الجسمانية وقد علمت من طريقتنا في دفع الاشكال الاول ان
الماخوذ من الجواهر النوعية اي ماهيته في الذهن معناها ومفهومها دون ذواتها واشخاصها واما كلية الموجود الذهني وصدقه على كثيرين
فباعتبار اخذه مجردة عن التشخصات الذهنية في اي ماهية جميعا ولا يجوز كون شيء كليا باعتبار وشخصيا باعتبار سيما بالقياس الى امرين
اي ماهية والعقل وان الحي ملح وارتكب من ان الانسانية التي في الذهن يشارك الانسان الخارجي في الحقيقة وهو جوهر ايضا وحاله في الذهن
مستغن عنها فقد وقع فيما لا مهرب عنه على ما علمت انفا والعجب ان المولى الدواني مصر على جوهرية المعاني الجوهرية الذهنية فلا بد ان
الجوهر ماهيته من شانها ان يكون في الخارج لا في موضوع وشنع على القائل بكون صورة الجوهر الذهنية من باب الكيف انه يلزم

الجوهر كيفا ولم يعلم ان لزوم انقلاب الحقيقة مع ماصورة ونوبهما الحق والزم كما يظهر عند التعمق والتدبر التام الا ان يلزم في
جميع الحدود التي للانواع الجوهرية التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كذا وكذا فكما ان جوهر الانسان الذهني كيف فكذا قابليته
للابعاد ومقداره ونموه وحسه ونطقه وجميع لوازم هذه المعاني وح لا فرق بين القول بكون الصورة الذهنية كيفا بالحقيقة
وبين كونها نوعا من الجوهر بهذه الوجوه التعسفية فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق
عليها معانيها بالحمل الاولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف الا بالوجوه الذهنية المعرضة في جملة العقليات هذا من المهم لا بد عن
بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كالمعلم الاول واتباعه كما هو المشهور عنهم او بوجود عالم مثالي كالشيخ الالهي فظاهر ان
يقول ان يكون بعض افراد الماهية النوعية مجردا وبعضها ماديا مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ولا وقع على امتناعه اتفاق بل
وقد ذهب العظيم افلاطن واشياخه العظام الى ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فردا في عالم العقل وتلك الافراد اسباب فعالة لسائر الافراد
الجسمانية لتلك الانواع وهي ذوات عنايتها والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يقبل التشكيك والتفاوت في وجودها بحسب
التمامية والنقص والتقدم والتاخر على تقدير تمامه تام بحسب وانما يتم في الوجود ومظهره بعدم الكون لا بحسب الوجودين وباعتبار كون
والحق ان مذهب افلاطن ومن سبقه من اساطين الحكمة في وجود المثل العقلية للطبائع النوعية الجرمانية في غاية المتانة والاستحكام لا يرد عليه
من نقوض المتاخرين وقد حققنا قول هذا العظيم واشياخه العظام بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض والايرادات التي منشاها عدم الوصول
لمقاصدهم وفقد الاطلاع على مرامهم كما سنذكره لمن وفقه الله ان شاء الله تعالى على ان بناء مقاصدهم ومعتمد اقوالهم على السوانح النورية
واللوامع القدسية التي لا يعتريها وصمة شك وريب ولا شائبة نقص وعيب لا على مجرد الانظار البحثية التي سيلعب بها المتوهمين ويتمسك
بها المتشككون كما طعن اللاحق منهم فيها السابق ولم يتصالحوا عليها وبحثوا فقعوا فيها الى ما دخلت امة لعنت اختها ثم ان اولئك
العظماء من كبار الحكماء والاولياء وان لم يذكروا حجة على اثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت
لهم فحكموا به غيرهم لكن يحصل للانسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه وليس لاحد ان يناظرهم فيه كيف لا اذا اعتبروا اوضاع
الكواكب واعدادها للافلاك بناء على رصد شخص او شخصين من ادراكهم مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان نقبل من غير نزاع
فما القول في الفلسفة المبتنية على ارصادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطا كما ان اخر الاشكال الرابع انه يلزم على القول بالوجود الذهني
ان يصير الذهن حارا عند تصور الحرارة باردا عند تصور البرودة معوجا مستقيما كرويا مثلثا مربعا الى غير ذلك ضرورة ان الحار ما
قام به الحرارة والبارد ما حصل فيه البرودة وكذا سائر المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الاجسام وبالامور المتضادة وبطلانه ضروري
بيان الملازمة انه يلزم على التقدير المذكور ان ذات الصور والاشياء يحصل في اذهاننا حقايق تلك الاشياء ويحل فيها والحلول هو الاختصاص
الناعت فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومة اوصافا ونعوتا للذهن والجواب عنه بوجوه الاول وهو من جملة العرشيات ان صورة

الاشياء عند تصور النفس اياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما ان الجوهر النوراني للنفس لما لطفه عند اشراق نوره على القوة
الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقي ما يقابل العضو الجليدي من المبصرات من غير انطباع كما هو رأي شيعة الاقدمين فكذلك عند اشراقه
على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري اشراقي الصور المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها واتصاف النفس بها بل كما يدرك الحس
صور الاشياء الخارجية بالباصرة وغيرها كذا بالنظر الى الصور الباطنية من غير حلولها في ذات النفس والوجدان لا يحكم بالتفرقة بين المشاهدة
في اليقظة والمشاهدة في النوم ثم على تقدير ان يكون للصور الخيالية قيام حلولي بالنفس نقول ان شرط الاتصاف بشيء الانفعال
والتأثر منه دون مجرد القيام فان المبادي الفعالة لوجود الحوادث الكونية مع ان لها الاحاطة العلمية على نحو ارتسام الصور لتلك الاشياء
فيها كما هو مذهبهم لكن لا يتصف بالكائنات مع اعراضها الجسمانية لان قيام الصور الكونية بمباديها العالية من جهة الفعل والتأثير في تلك
الصور دون الانفعال والتأثر عنها ولا ان مجرد قيام الشيء بالشيء يوجب اتصافه بذلك الشيء من غير تأثر وتغير ولست اقول ان الاطلاق
المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح لان ذلك امر آخر لا يتعلق بغرضنا في هذا المقام اصلا الوجه الثاني وهو ايضا مما يستفاد من الرجوع الى ما سبق
من التحقيق في اختلاف نحوي الحمل فان مفهوم الكفر ليس كفرا بالحمل الشايع فلا يلزم من الاتصاف الاتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور الكفر
كان كافرا وكذا الحكم في الحار مع هذا المثال فليحفظ المسترشد اعمال رويته في ذلك التحقيق ينحل منه الايراد بنظائره هذه النقوض الوجه الثالث من
الجواب وهو المذكور في الكتب بان مبنى الايراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية
فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينية لا صورتها الذهنية وكذا التضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة واشباههما لا بين صورتي
المتضادين وبالجملة هذه الصفات يعتبر في حقايقها انها كيفيات اذا وجدت في المواد الجسمية جعلتها بحالة مخصوصة ويؤثر فيها بما يدركه الحواس مثلا
الحرارة تفعل تفريق المختلفات من الاجسام وجمع المتشابهات منها والاستقامة حالة قائمة بالخط بها يكون اجزاؤه على سمت واحد وقس عليه
والتشكلات فاذا عقلناها ووجدت في النفس المجردة حالة فيها لم يلزم الاتصاف بها من شأنه ان يصير به الاجسام حارة او باردة او
او غير ذلك لان يصير النفس موضوعا لهذه المحمولات الانفعالية المادية وللقائل ان يقول هذا الجواب لا يجري في النقض بلوازم بعض الماهيات والامور
الانتزاعية والاضافيات كالزوجية والفردية والوجوب والعلية والابوة وامثالها مما ليست من الامور الخارجية وكذا لا يجري في صفات المعدومات
كالامتناع والعدم وامثالهما اذ لا سبيل لاحد ان يقول ان الاتصاف بكل من الزوجية والعلية والامتناع في احد [illegible] المتعلق بوجود العيني
وجود لامثالها لانها امور اعتبارية عقلية من لوازم الماهيات او عدمية من صفات المعدومات ويمكن دفع هذا الايراد بان حقيقة [illegible]
ان لكل معنى من المعاني حظا من الوجود فالزوجية مثلا لها وجود بمعنى كون موصوفها على نحو يدرك العقل منه الانقسام بمتساويين هذا هو نحو
الوجود الاصلي والخارجي لها فاذا تصورت النفس معنى الزوجية فليس لها نحو وجوده الاصلي اذ لا تصير النفس بسبب ادراكها مفهوم الزوجية
يفهم منها الانقسام بمتساويين وكذا الحكم في نظايرها واما العدم وامثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات

صورة

صورة وعنوانا لامور باطلة ويحكم بها بحسب التعرف احكامها الاشكال الخامس ان الذهن موجود في الخارج والامور الذهنية موجودة
فيه على ما قررتم فيلزم ان يتصف بها وجود في العقل الموجود في الخارج والموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز
الموجود في البيت والجواب ان الموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان
هويتين كوجود الماء في الكوز ووجود الكوز في البيت بخلاف الموجود في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل المعلوم في الذهن صورة لا هوية
والوجود ظلي لا متأصل وفي الخارج هوية والوجود متأصل ومعنى في في الموضعين مختلف وكذا استعمالها فيهما وفي المكان والزمان ليس
واحدا بل بالحقيقة والمجاز لان كون الشيء في الخارج ليس من قبيل كون الماء في الكوز بل معنى كون الشيء في الخارج هو ان يترتب عليه الاثار المطلوبة
منه وكونه في الذهن هو ان لا يكون كذلك الاشكال السادس انه يلزم ان يوجد في اذهاننا الممتنعات الكلية التي هي حقيقة يكون بحقيقة
الشيء حاصلا بالحقيقة في ضمانا انا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين ويحصل في ذهننا هذا المفهوم حصولا صحيحا فالموجود في نفسنا فرد حقيقي من اجتماع النقيضين
مع ان بداهة العقل حاكم بامتناع اجتماع النقيضين في الذهن والخارج وكذا يلزم وجود فرد حقيقي للمعدوم المطلق وكذا لشريك البارئ
تعالى فيلزم وجود ذلك الفرد في الخارج ايضا لانه اذا وجد في الذهن فرد متشخص لشريك البارئ تعالى فهو بالنظر الى ذاته واجب الوجود العيني واذا لم يكن
شريكا للبارئ والجواب ان القضايا التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية والتي حكم فيها بان كل ما هو في طرف بالفعل
على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين وشريك البارئ والعدم والفرد وان يتصور جميع المفهومات
حتى عدم نفسه وعدم العدم ومفهوم الممتنع لا على ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذ كل ما يتصوره ويوجد في الذهن يحمل عليه انه ممكن من
الممكنات بل ذلك المتصور هو عنوان لتلك الحقيقة الباطلة ومنشأ صحة كون مفهوم عنوانا لماهية من الماهيات انه يحمل عليه المفهوم منها حملا اوليا
وان لم يحمل عليه حملا شايعا صناعيا فالعقل يقدر ان يتصور مفهوما ويجعله عنوانا لحقيقة الغرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور ويحكم
بامتناع الحكم عليه والعلم به فباعتبار وجود هذا المفهوم في الذهن وكونه عنوانا لماهية باطلة [illegible] الحكم عليه بوجه من الاحكام عليه فصحة
الحكم متوجها اليه من حيث كونه فرد المفهوم ممكن وموجود وامتناعه متوجها اليه من حيث كونه ما يحمل عليه الممتنع والمعدوم حملا اوليا وباعتبار كونه
عنوانا للطبيعة مستحيل من هذه الجهة ومن هذا القبيل الاحكام التي يحكم على مفهوم واجب الوجود بالذات كقولنا واجب الوجود [illegible]
مغايرة لما يلزم من الوحدة فان الحكم بعينيته [illegible] من حيث انه حكاية من الاحكام متوجها الى المفهوم واجب الوجود لكن عينيته [illegible] متوجها اليه بل
لما يؤدي اليه البرهان انه بازائه وهو حقيقة القيوم جل ذكره وان تقدس عن ان يتمثل في ذهن من الاذهان فعلم ان هذه القضايا وامثالها
غير بتية وهي وان كانت مساوقة للشرطية لكنها غيرها لرجوعها اليها كما لا يخفى فان الحكم فيها على الماخوذ مقدرا بان يكون التقدير من تتمة فرض الموضوع
حيث لم يكن طبيعة متحصلة اصلا او في الذهن لا بان يكون الموضوع محققا فرض ثم فرضه في نفسه ثم حصل الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون
الموضوع من قبيل الطبيعة الموجبة او المقيدة فيلزم كون القضية مشروطة في المعنى فصل في زيادة توضيح لافادة تنقيح اعلم ان نحو

من المتاخرين لما ورد عليهم الاشكالات المذكورة في الوجود الذهني وتعسر عليهم التخلص عن الجميع اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقائق المعلومات
بل اشباحها واظلالها التي تحكي عنها بوجه وبيان ذلك انه لما تعاضد البرهان والوجدان على انه يوجد في ذهننا عند تصور الحقائق امر
محاك لها به يشعر الذهن بها ويجري عليها الاحكام ويخبر عنها ولا يسوغ لنا ان نقول ان تلك الحقائق بعينها موجودة في الذهن لورود هذه
الاشكالات قالوا المذهب الجامع بين الدليلين هو ان يقال ان الحاصل في الذهن ظل المعلوم وانموذج له له نوع محاكاة عنه كما يحاكي اللفظ و
الكتابة الا ان محاكاتهما للمعاني بحسب الوضع ومحاكاة النقوش الذهنية بحسب الطبيعة ويرد عليهم انه لو تم هذا لابطل الوجود الذهني لان الثابت على
هذا ليس للمعلومات بانفسها وجود في الذهن بل امر اخر مباين لها بالحقيقة كالنقوش الكتبية والهيئات الصوتية اذ لا يقول احد ان كتابة زيد و
اللفظ الدال عليه هما زيد بعينه بخلاف ما ذكروا والصورة فانه يجري عليه احكامه ويحمل عليه ذاتياته وعرضياته فليس فيما ذكره جمع بين الدليلين
بل ابطال لهما واحداث مذهب ثالث وسلك بعض الاماجد مسلكا دقيقا قريبا من التحقيق لا باس بذكره وما يرد عليه تشحيذا للاذهان وتوضيحا
للمقام وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان ماهية الشيء متاخرة عن موجوديتها بمعنى انه ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية من الماهيات اذ المعدوم
الصرف ليس له ماهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فما لم يكن له نوع تحصل وتحقق اما ذهنا او خارجا لم يكن ماهية من الماهيات فان قلت انا نجيز
ثم يصير ماهية اما هذه الماهية فتصير هذه الماهية موجودة ثم تصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان او ماهية اخرى وهو ايضا خلف في مثل ان يقال
وجد الفرس فصار انسانا قلت لا نحصر بل نتصور شقا ثالثا وهو ان لا يكون هذا التقدم زمانيا وارتفاع النقيضين في مرتبة جائز
سلمنا ان مرادنا ثانيا فلان معنى قولنا وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء مبهم ثم صار انسانا حتى يرد الترديد بان هذا الشيء
الانسان او غيره بل هناك امر واحد هو انسان وموجود فحقيقته وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول من حيث هو ماهية
وايضا لو تم ما ذكرت لزم ان لا يتقدم ملزوم على لازمه المحمول عليه كالاربعة على الزوج مثلا بان يقال لو وجدت الاربعة فلا تخلو
زوجا فما وجدت والا اما زوج فالزوج يصير زوجا او ليس بزوج فيكون الاربعة ليست بزوج ثم تصير زوجا وبطلانه ظاهر اذا تمهد
لما كانت موجودية الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلا والوجود ذهنيا او خارجيا مختلفان بالحقيقة
فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل الماهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت ماهيته
اما جوهرا او كما او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات
اذ مدار الجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت فهذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء
بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين لها بالحقيقة قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة معينة
يمكن ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت
الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه بالنفس ان

حقيقتها

حقيقتها الى حقيقة اخرى فحاصل وان اراد انها اذا وجدت في الذهن باقية على حقيقتها العينية فلم يقم دليل عليه اذ مؤدى الدليل
ان المحكوم عليه موجود عند العقل وفي الذهن يحكم عليه ولا يخفى ان هذا الحكم ليس على ما يجب بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس الامر فيجب ان
يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته وماهيته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور
هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض وبين الكيفيات الذهنية او الصور العلمية مادة مشتركة يكون
بحسب الوجود الظلي كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى المبهمة في ذاتها حتى كان الاجسام ويصير بانضمام الصور
تارة ماء وتارة هواء وتارة نارا وظاهر انه ليس هناك مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان
انقلابا في صفة كانقلاب الاسود ابيض والحار باردا او صورة كانقلاب النطفة جنينا والماء هواء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها
الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة بينهما لنفرض العقل لتصور هذا الانقلاب امرا مبهما عاما هذه خلاصة ما ذكره المحقق العلامة
في تعليقه واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى تعقل لو صح ان انقلاب الحقائق غير معقول لان المعقول
ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى وليس هناك امر يوجد في الذهن محل او موضوع سوى الذهن باعتبار
حصولها فيه ومعلوم ان الذهن لا ينقلب الى الصورة الذهنية الحاصلة عنده كيف لا والامر الخارجي الذي هو جوهر مثلا وليت شعري ما هذا الامر
الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى وكيف تحفظ الوحدة مع تعدد الماهية ثم
تقدم الموجودية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب بل هذه العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير
حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون ما حصل في الذهن مغايرا للذي حصل في
الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب
الى ماهية اخرى من قبيل ان يقال حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب فيها الى عمرو مثلا ثم البين انه اذا لم يكن
بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى
امرا اخر والفطرة السليمة تكفي مؤونة هذا البحث وانت تعلم ان القائل بالشبح لا يقول بقول وجود الامر الخارجي في الذهن لا يمكن الا بحصول
شبحه فيه وان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين الامر الخارجي بل هو قائل بذلك فانه على ما ذهب اليه متوجه ان يقال لو فرض وجود هذا
الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو فرض وجود الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا
بل جوهرا قائما بالنفس بل نقول ان الكيف النفساني القائم بالنفس مع وجوده في الخارج كسائر الكيفيات النفسانية فان اراد انه على
تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق انه لو وجد في الخارج لكان عينه فان حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا
وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قائما بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس

فلا يكون جوهرا كيف والكيف النفسي القائم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من أقسام ممكن الوجود وإن أراد أنه على تقدير وجوده
خارج النفس وانقلاب حقيقته إلى الحقيقة الجوهرية يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جائز في الشيخ أيضا أنه أشهر وغاية ما يمكن له أن يقول
من قبل القائل بانقلاب الحقائق الخارجية من الجوهر والكم وغيرهما إلى الكيف في الذهن أن لكل من الحقائق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية
بحيث يقال إنها صورته الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك أنها لو وجدت في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك أن يكون
وجود كل شيء وجودا لكل شيء آخر لأنه فرق بين أن يقال لو وجد أ مثلا في الخارج وانقلبت حقيقته إلى حقيقة ب كان عين ب أو يقال
لو وجد أ في الخارج كان عين ب فقولك إذا وجد الكيف النفسي في الخارج بحقيقته الذهنية كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض
ليس في الخارج بل المفروض وجوده في الخارج فقط لا مع الحفاظ كونه كيفية نفسانية فإن وجوده في الخارج يستلزم انقلاب حقيقته إذ الحقيقة
مشروطة بالوجود الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي وبالجملة فوجود الأمر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته بالحقيقة
الخارجية ومتضمن لهذا الانقلاب فليتأمل فإنه دقيق ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب إلى الحق وأبعد عن المفاسد المذكورة وهو أنه
لما قام البرهان على أن للحقائق العينية ذاتيات بها يصدر آثارها الذاتية التي هي مبادئ تعرف الذاتيات وامتياز الجواهر عن العرضيات
كالجسمية المعتبرة في مفهوم الشجر المقتضية للتحيز وقبول الأبعاد والصورة النباتية المقتضية للنمو والتغذية وإذا حصلت تلك الحقائق
في الذهن كانت صورا علمية قائمة بالنفس صفات لها مع بقاء تلك الحقائق بوجه ما وصارت لها حقائق عرضيات من الكيفيات
النفسانية فعلم أن الحقائق الكلية من حيث هي مثالها مثال الهيولى التي أثبتها المعلم الأول وأتباعه من حيث أنها ليست متعينة أصلا
لها حقائق متحصلة بها تدخل من حيث هي تحت مقولة من المقولات بل هي مبهمة غاية الإبهام إنما تتحصل وتتعين لها [illegible]
لأحد الوجودين في الحقيقة لما أنه إذا لوحظت من حيث وجودها العيني الأصيل كانت جسما نباتيا رطبا ثقيلا وإذا وجدت في الذهن
وقامت بها صارت عرضا من الكيفيات النفسانية وهي في نفسها لا تتحصل بشيء منها ولا يندرج تحت واحد من المقولتين بالنظر إلى الحقيقة
المبهمة المأخوذة مع الوجود المطلق الغير المتخصص بالخارج أو العلم فإن قلت ما ذكرت لا يطابق قواعد القوم ولا يظهر صحته أيضا لأن الكلي
لا ينفك عن ذاتياته بحسب الوجودين على ما تقرر من خواص الذاتي وأيضا على هذا التقدير لا يكون لشيء واحد وجودان ذهني وعيني قلت ما تقرر عند
هذا القائل تقدم الوجود على الماهية وهو الذي ساق إليه البرهان في أن الشيء إنما يتعين بوجوده الخارجي أو الذهني ومع قطع النظر عن
الوجودين ليس له حقيقة أصلا لا جوهرية ولا عرضية بل مبهمة ولا معينة فإذا وجد فإن كان من حيث الوجه لا في موضوع
كان جوهرا وإلا كان عرضا وكذا بالنظر إلى وجوده الذاتي إن كان قابلا للأبعاد كان جسما وإن كان مقتضيا للنمو والتغذي
كان ناميا وقس عليه الحساس والمتحرك والناطق والصاهل فظهر أن انتزاع هذه الذاتيات من الذات إنما يمكن بشرط وجود تلك الذات
في الخارج تحقيقا أو تقديرا وإذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني حصلت لأن ينتزع منها الذاتيات الخ

من العلم

من العلم والكيف وأمثالهما وإن لوحظت بشرط مطلق الوجود من غير ملاحظة خصوص أحد الوجودين لم يصلح لأن ينتزع منها معنى
إنها حقيقة من الحقائق ولا يحيط بها تعبير الألفاظ وما في العبارات وتحديد الإشارات بل يكون إهمالا طبيعيا في الصرف [illegible] هذا
البحث فإذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات وعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي في الوجودين هو أن الذهن عند تصور
الأشياء إنما يلاحظ هذه الصورة الذهنية الموجودة لا من حيث وجودها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها العيني الخارجي [illegible]
من حيث إنه جوهر مثلا وجسم نام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية ويشرح عنها الذاتيات الخارجية مثلا ما وجد في الذهن عند
تصور الشجر ليس جسما ولا نباتا ولا رطبا ولا ثقيلا بل هو كيفية نفسانية لكن الذهن يلاحظ في الشجر من حيث إنه موجود متشخصا
وعوارضها اللاحقة لوجوده حصلت له قوة وبصيرة روحانية بنظر إلى الحقيقة واحدة وهي مبدأ المبادئ الجزئية ولو بعقل مفهوم كلي
يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة لتعرف أحوالها ملاحظتها الخارجية وبذلك يستنبط ذاتياتها ويطبق لوحاتها
اليسر بقاء على هذا يحمل كلام القوم في انحفاظ الذاتيات هذا ما أردنا أن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم أن كلام
المتأخرين أكثره غير مبني على أصول صحيحة كشفية وشواهد قوية إلهامية بل مبناه على مجرد الاحتمالات العقلية دون المقامات
الذوقية وعلى الدعاوي المقبولة دون المقدمات البرهانية ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أو زيادة تدقيق إنما جاء بما هي
منع ونقض فأصبحت مؤلفاتهم تراكم المناقضات مجموع من ظلمات بعضها فوق بعض فما خلص عن دياجيرها إلا الأقلون وما
ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون **فصل** في بيان مخلص عرشي في هذا المقام وههنا مسلك آخر في حل بعض
الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني من غير لزوم ما التزمه القائل بانقلاب الحقائق وما ارتكبه معاصره الجليل
من أن إطلاق الكيف على العلم والصورة النفسانية من باب المجاز والتشبيه مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات في جميع
الوجودات وكون الصورة العلمية كيفيات حقيقية وهو أنا نقول إن للنفس الإنسانية قوة بها تنتزع المعقولات الكلية عن
الأعيان الخارجية ومن الصور الخيالية والأشباح المثالية ولا شك أنها عند انتزاع هذا المعقول المنتزع يتأثر بكيفية نفسانية
هي علم بها فيعلم أن للنفس هناك كيفية حادثة عند انكشاف هذا المعنى والحكماء قالوا إنا إذا فتشنا حالنا عند التعقل لم
نجد إلا هذه الصورة فتلك الكيفية النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ما عندها فلهذا قيل العلم هو الصورة
الحاصلة من الشيء عند العقل [illegible] الدليل على أنه يحصل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في الذهن [illegible] بأن العلم كيف
مقول من تلك المقولة [illegible] الأمر واشتبه الحق والتحقيق الحق فيه أنه لما يوجد في الخارج متشخص كزيد مثلا ويوجد معه صفات
وأعراض وذاتيات كالأبيض والضاحك والماشي والجالس والنامي والحيوان والناطق فهي موجودات يوجد بوجود زيد
بل هي عين زيد ذاتا ووجودا فإن في الخارج ما هو زيد بعينه الضاحك والكاتب والحيوان والناطق ولا يلزم من اندراج زيد

تحت الجوهر بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون الجوهر ذاتيا للكاتب والضاحك والناطق فلك الموجود الذهنى فان فرجعله
الحقائق الكلية العلم واذا وجد فرد منه فى الذهن فانما يتعين ذلك الفرد منه بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجنس انما يوجد فى الخارج
اذا كان فيه متكمما متشكلا متحيزا ناميا او جمادا او عنصرا او فلكا ونحوها يتعين حقيقة هذا الجنس كذلك العلم انما يتعين ويتحصل اذا
اتحد بحقيقة المعلوم فكما ان العلم جنسا قريبا والكيف المطلق جنسا بعيدا وكما ان العلم وتعينه انما هو بانضمام الحقيقة المعلومية
المتحدة معه بحيث يكون فى الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من حيث جنسها
البعيد ومن مقولة المعلوم من حيث تحصلها وتعينها كما ان زيدا فى الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من حيث جنسه البعيد
وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون الكل ذا المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف
نحو الكم والكيف وغيرهما من حيث تشخصه وتعينه ويكون الكل ذا المعلوم معها التى ذا العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة الكيف
ذاته من حيث انه علم وهو فى الواقع بعينه حقيقة المعلوم وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب ان يكون من
مقولة الكيف من حيث ان حقيقة المعلوم وحدت فى الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة واحدة
من مقولتين لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة الكيف بالذات لكون تلك المقولة جنسه ومفهوم المعلوم متحد مع العلم ذاتا
ووجودا فى الذهن ومن تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن حيث انه ابيض من مقولة المضاف وقد ذهب
ذلك النحرير المحقق تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضى مطلق متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فان الابيض
البياض عنده امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشرط شئ او بشرط لا شئ كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار المذكور كما ستسمع سمعك شجاع القول فى ذلك وعلى هذا لاعتبار على ما ذكرنا ولا يشوش الافهام وساوس الاوهام المرجفة
الثانية فى تتمة احكام الوجود وما يليق بان يذكر من احكام العدم فصل فى تحقيق الوجود بالمعنى الرابطى ربما يتشكك بانه اذا كان
الوجود الرابطى فى الهليات المركبة فيلزم للمحمول وجود ما اذ الوجود للغير لا يعقل بدون الوجود فى نفسه ثم ان ثبوته للموضوع ثابت له
فيكون له ايضا ثبوت ثابت هو ايضا للموضوع وهكذا الى غير نهاية فيفك عقدة التشكيك بما سبق من ان اطلاق الوجود على الرابطى
فى القضايا ليس بحسب المعنى المستفاد من مطلق الوجود ومنه اذا كان محمولا او رابطيا اذ رتبناه وكثيرا ما يقع الغلط فى اطلاق الوجود
تارة بمعنى الرابطة التى هى فى حكم الادوات الغير الملحوظة بالذات وتارة بمعنى احد قسمى مفهوم الوجود الذى بمعنى التحقق وكون الشئ حقيقة
سواء كانت لنفسه او لغيره وهو الذى يقال له الوجود الرابطى لا الرابطة كما مر سابقا فكون ا ب ليس مفهومه ولا مفاده هو وجود ب
فى نفسه ولكن للموضوع كوجود الاعراض والصور لموضوعاتها ومحالها حتى يستلزم وجوده فى نفسه بل انما هو اتصاف ا ب اى الرابطة
فيجوز ان يتصف الموضوع بامر عدمى محال له ثبوت بحوثه الا انه وان لم يكن له ثبوت فى الخارج بل فى الذهن وقد علم ان لا نهاية له
لخطاب الافهام وخطرات الاوهام غير مستشعر لا بتناوه بابتنات الملاحظة اذ لم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل الا بالقصد لم يحصل

بينهما الحكم بثبوته للموضوع او المحمول فاذا قلنا ا ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب لا على انه مراة لتعرف حال ا و ب لا على انه
ملتفت اليه بالقصد فلا يمكن لنا فى هذا الحكم مراعاة حال الثبوت بكونه ثابتا ا لا م لا منسوبا اليه بثبوت ام لا فثبوت فانه فى حكم
اب نسبة محضة والنسبة بما هى نسبة لا يكون منسوبا نعم اذا قلنا ثبوت ب لا كذا فقد جعلناه منظورا اليه بالقصد وقد انسلخ عن
كونه بحيث لا يقع الا بين امرين اثنين ويصح ان يصير احدهما فيخبر بثبوت وربطا خرجه فرجع الامر الى ان يكون ذلك الثبوت
الاخر مراة لتعرف حال الثبوت الاول من دون الالتفات اليه الا بالتبع ثم اذا التفتنا اليه قلنا ثبوت الثبوت كذا فقد عزلنا النظر
عن شيئين الا بالعرض وانتقلنا اليه ونسبناه الى موضوع فحصل هنا ثبوت ثالث غير ملتفت اليه وكذا اذا توجهنا اليه بتعبير
احد طرفى الحكم حصل رابع وكذا يوجد خامس وسادس له الى ان يقف عن هذه الاشتغالات الملاحظات التى اصلها بالارادة والاختيار
فينقطع بالسلسلة وما حكم بالسيف الصائح لها وليا الحكمان المحمول بما هو محمول ليس وجوده فى نفسه لموضوعه بل اعنوا بذلك ان
وجوده فى نفسه وجوده لموضوعه كما فى الاعراض والصور لان المحمول بما هو محمول ليس وجوده فى نفسه يكون هو لموضوعه بل المحمول بل
عنوا انه لا يوجد فى نفسه الا بما له ثبوت للموضوع لا وجود فى نفسه ووجوده فى نفسه هو بعينه ثابت للموضوع وفرق بين قولنا وجوده
فى نفسه هو وجوده لموضوعه كما فى العرض وبين قولنا وجوده فى نفسه هو انه موجود لموضوعه فان الاول يستلزم الوجود دون الثانى
هذا ذا كان الكلام فى مجرد مفهوم الهلية المركبة واما ان كان خبر الحكم من حاكى الواقع مما يلزم ان يكون لهما وجود بنحو من انحاء ذلك
كلام اخر ثم لا يخفى عليك حكايته ما سيقرع سمعك ما نحن على الوجه الذى يقتضيه البرهان مما يمكن ان نصدره من احكام الفلك وجودات جميع الممكنات فى
فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع فى كلام بعض ائمة الحكمة الدنية من اكابر الفلسفة الالهيين ان وجود الطبائع المادية فى
نفسها هو بعينه وجود المواد وان وجود المعلول من حيث هو معلول مطلق هو وجوده لعلته وان وجود السافل مطلقا هو وجود العالى
العالى المحيط بجميع السافلات فقالوا ان الممكنات طرا ما دية كانت او مفارقة فانها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذى هو فوق الجميع وورائه
وهو الواجب جل مجده ولا يسع لاولئك الاكابر ان يتعبروا فيه اذ هذا القدر من التوحيد وهو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لانهم قالوا
بالتشكيك فى الوجود وان مغاير الموجود الحق ليكن على وجه يكون مرتبطا الى الحق ومنسوبا اليه بحيث لا يمكن ان ينسلخ منه لا انتساب المعبود الحقيقى
جل كبرياؤه واما نحن فبفضل الله ورحمته اقمنا البرهان الموعود بيانه فى مرتقب القول ومستقبل الكلام ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده
الى وجود ونسبة الى البارى بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم ورابطا
عندنا وقد مرت الاشارة سابقا الى الفرق بينهما معنى وعقد الاصطلاح المتفاوت عليهما لفظا لئلا يقع الغلط من اشتباه احد
المعنيين بالاخر بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض فضلاء عصرنا ومن نبه ان بعض اجلة العلماء المتأخرين اراد ان يصل الى
مقام الواصلين من اصحاب المعارج اولياء الحكمة المتعالية فصنف فى رسالته المسماة بالزوراء المعقودة لبيان توحيد الوجود الشهودى

ان اعتبر على النحو الذي هو في الجسم عن انه هيئة الجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات مستقلة كان معدوما والثوب ان اعتبر صورة
في القطن كان موجودا وان اعتبر مباينا للقطن زائدا عليه كان ممتنعا فهذه الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقايق فاعرف
معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم يظهر فلا تظهر ابدا وانما يظهر رسمها انتهت الفاظه وقد ذكر فصوصا
اخر ليست معانيها في القوة والمتانة اقوى من معنى هذا الكلام في هذا المقام وانه لقضية العجب جدا دعانه الطيران الى السماء بهذه الاجنحة
الواهية فان الخبط والخلط في هذا القول اوضح من ان يخفى على المتدرب في الصناعات العلمية او لم يقع فيه وضع احد معنيين الوجود الرابطي
موضع الاخر فان اسود في قولنا الجسم اسود من حيث انه وقع محمولا في الهلية المركبة لا وجود له الا بمعنى كونه ثبوتا للجسم وهذا لا يابى ان يكون للاسود
باعتبار اخر غير اعتبار كونه محمولا في الهلية المركبة وجود وان كان وجوده الثابت في نفسه هو بعينه وجوده للجسم فقوله وان اعتبر على انه ذات
مستقلة كان معدوما ان اراد بالذات المستقلة الحقيقة الجوهرية فكلامه حق لا ريب فيه لان الحقيقة الجوهرية ممتنع الثبوت للاعراض
لكن المزيد غير حاصر لجواز ان يعتبر له ذات عرضية لها اعتبار غير اعتبار كونها صفة لشيء بل اعتبار ما في نفسها اذ لا شبهة في ان الاعراض
الا الموضوع خارجة عن نفس مهيتها المأخوذة بما هي هي وان اراد بها اعتبار الاسود بحسب مهيتها المأخوذة بنفسها فالحكم بكونه معدوما
غير مسلم اذ كما ان للجوهر وجودا في نفسه كذلك للعرض وجود في نفسه الا ان وجود الاعراض في انفسها هو بعينها وجودها لموضوعاتها فلو لم
وجود في نفسه لنفسه للعرض وجود في نفسه لا لنفسه بل لغيره اذ قد مر ان المراد من الوجود لنفسه ان لا يكون قائما بغيره فصل في ان الوجود
على اي وجه يقال انه من المعقولات الثانية وباي معنى يوصف بذلك لان كثيرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية ومباديها
الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية ولوازم المهيات والنسب والاضافات وقد يطلق على المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية
التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية من المحمولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق الحكم والمحكي عنه في حملها على المفهومات
وانتزاعها من الموضوعات هو نحو وجود الذهني على ان يكون الموجودة في القضايا ذهنيات وهذه هي موضوعات حكمة الميزان
بخلاف الاولى فالوجود بالمعنى المصدري لا ما هو حقيقته في ذاته وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات
الثانية بالمعنى الاول المستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة لا بالمعنى الاخر المستعمل في الميزان اذ قد تحقق لك ان المعقولات الثانية من طائفة
الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولى في الذهن على ان يعتبر قيدا في المحكوم عليه لا شرطا له وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة
الى المعقولات الاولى والوجود وكذا الشيئية ونظايرهما ليس من هذا القبيل ولتعلم ان النظر في اثبات نحو وجود للكلي المتواطئ وان وجوده
هل هو في النفس او في الاعيان وان له صلاحية الاتصال او النفع في الايصال من وظائف العلم الكلي اذ تبين فيه ان المعنى الكلي قد يكون
نوعا وقد يكون جنسا او فصلا او خاصة او عرضا عاما فان كان الشرط كون هذه الامور مع صلاحية كونه موصلا او نافعا في الايصال
يصير موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض له بعد ذلك من اللوازم والاعراض الذاتية يبحث في المنطق والجهات اي مثل الوجوب والامتناع

والامكان شرايط يصير بها المعقولات الثانية والثالثة موضوعا لعلم المنطق فاذا علم في العلم الالهي ان الكلي قد يكون
واجبا وقد يكون ممكنا وقد يكون ممتنعا صار الكلي بهذه الشرايط موضوعا للمنطق وقس عليه سائر الموضوعات فان تباينها
مع حيثية كونها موضوعات لسائر العلوم موكول الى العلم الكلي وما يحتاج منها وتحقيق مهياتها يكون في العلم الكلي فان على
وهذا ايضا يشير لنا بان الوجود للشيء متقدم على مهيته فان اثر الفاعل هو الذات هو الوجود لا المهية على ما يكشف عنه ان شاء الله تعالى
ان من الصفات ما لها وجود في العين والذهن جميعا سواء كان وجوده انضماميا كالبياض ام هو بما يكون لها حصول في الاعيان او
انتزاعيا كالعمى بمعنى ان يكون وجود الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة وصورة لكل شيء عنده ما نحو وجود له من شانه
طرفيا من نفي وقوع المهيات في الاعيان ونفي محموليتها بل الواقع في الاعيان بالذات متحقق بالوجود ولا حظ لغير حقيقته من الكون في الاعيان
وكون المهيات في الاعيان عبارة عن اتحادها مع نحو من حقيقة الوجود لا على الوجه الذي ذهب اليه الشافون للكلي الطبيعي ومن الصفات
ما ليس لها وجود عيني باحد من الوجهين المذكورين اصلا انما وجودها العيني هو انها حال ذهني لموجود ذهني كالنوعية للانسان والجزئية
للاشخاص [illegible] كما انه ليس معنى قولنا زيد جزئي في الواقع ان الجزئية لها صورة خارجية قائمة بزيد فكذلك ليس معناه ان زيدا في الخارج جزئي
في ملاحظة العقل والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لابد فيها ان لا يقع الا في العقود الذهنية فربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس
الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم المهيات فان كان ظرف العروض هو الذهن فيصدق العقود
حقيقية كقولنا المهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنى لكن العقود
بها لا يكون الا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف غيرها بالمعنى الاعم المذكور فان المنعقد بها من القضايا اصناف حقيقية
وذهنية صرفة ذكر [illegible] وتعقيب تحصيلي ان من ظاهر القوم قد جوز والكون الصفات عدمية مع اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر وبين بعض اجلتهم ذلك بقوله ان معنى الاتصاف في نفس الامر والخارج هو ان يكون الموصوف بحيث وجوده في احدهما
بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة عليه وهو مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو
لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظ
العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه وقس على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهن
على وجه خاص يصير مبدأ لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمل عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج والذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون
وجود الموصوف في احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل تلك الاتصاف منه انتهى كلامه وفيه محل انظار والحق ان الاتصاف نسبة
بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الاخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه
تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للاخر منها فلكل صنف من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها

اثاره مختصة بلحوق الاضافيات واعدام الملكات في القوى والاستعدادات فان لها ايضا حظوظا ضعيفة من الوجود في تحصل الا يمكن الاتصاف
بها الا عند وجود الموصوفات بها ولا فرق في ذلك بين صفة وصفة فكما ان البياض اذا لم يكن موجودا للجسم وجودا عينيا به يكون موجودا به
وكذلك حصوله اي رجل لا يمكن وصفه ذلك الجسم بانه ابيض في صفة مطابقة للواقع في نفس الامر فكذلك حكم اتصاف الحيوان بكونه اعمى واتصاف السماء
بكونها فوق الارض وغيرهما فما وقع في كتب اهل الفن كالشفاء للشيخ والتحصيل لبهمنيار والتمهيد من ان الصفة ان كانت معدومة فكيف
يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان المعدوم في نفسه يستحيل الوجود لشيء اخر معناه ما ذكرناه فلا يوجب نقضا عليه الصفات للاشياء بالفعليات
والاعدام والقوى لما دريت ان لها حظا من الوجود ضعيفا هو شرط اتصاف موصوفاتها بها وبازاء مرتبة وجودها سلب في رفع لها يمنع
عن الاتصاف بها وربما كان حظ الصفة من الوجود اقوى واكد من حظ الموصوف بها منه وذلك كما في اتصاف الهيولى الاولى بالصور الجسمية
والطبيعية بل اتصاف كل مادة بالصورة كما سيقف عليه في باب ان شاء الله تعالى نعم فاعتبار الوجود في جانب الموصوف دون الصفة لم يحتمله
القائل المذكور لعيل وجه الا ان يعكس الامر في تعميمه حسبما لم يشترط وجود احد الطرفين في الاتصاف بان يقول معنى الاتصاف في كل طرف هو كون
الصفة بحيث يكون لها وجود في نفسه اي لها الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها ثم يدعي بعد هذا التعميم والتنوير انما
ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون الموصوف بنحو البيان الذي ذكره فقد تحقق ان ما ذكره من الفرق بين طرفي الاتصاف
في الثبوت وعدمه مختلف من القول الا من نصيبه ذو تدبر بتلبيه ولعلك على هدي من فضل ربك في تعرف حال مراتب الاكوان في الكمال والنقص
تحصلات الاشياء في القوة والضعف والمتانة والقصور فعليك ان تدفع بهذا عارا عظيما يتوهم القاصرون عن غايات الانظار وذوو
على اولياء الحكمة وائمة العلم ويمنطقه الاذى عن طريق السالكين الناهجين طريق الحق وهو انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات
الخارجية على ما هي عليها في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات الثانية واحوال انواع المقولات التسعة النسبية بان تذكر اصنافها
فان الوجود لكل شيء من الاشياء كمرتبة خاصة من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول في غاية المجد والعلو ان يكون قيوما غنيا في حياتها
بالذات غير متعلق القوام بغيره اصلا فيكون بما هو هو فعلية محضة مقدسة عن جميع شوائب القوة والامكان والنقص والقصور وما سواه
مصحوب بالقصور والامكان الذاتيين على تفاوت مراتبها وتباين طبقاتها فيهما فكلما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره
اشد وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود الى غاية من النزول والخسة يكون وجوده الجوهري عين تقومها بالصورة اي ذاته وفعليتها بالقوة
والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة ووحدتها الاتصالية اخرى واذا علمت هذا النحو من القصور في [illegible]
فاعلم ان الاعراض لما لم ينتهي نحو وجوداتها في الوهن والخسة مراتب امكاناتها الذاتية والاستعدادية فقد اشتهر على السنة من نحو العرض
كلها حقيقتها وجودها في نفس التشوق والطلب والسلوك لعرض اخر كيفيا او اثرا او كميا او وضعيا على سبيل التجدد والتدريج والمهلة فهذا احط انحاء
العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني فاذا اثبت الحركة وجود في الفلسفة الاولى اثبتنا لها هذا النحو من الوجود اللائق بها بحسب الاعيان الا

كيف واثبات

كيف واثبات نحو اخر من الوجود هو الفاقد لها هو مجال الطبيعي والمحكمة بحث في ان الوجود خير محض هذه المسئلة ما حج حتى ايضا
بعد ما ثبت ان المفهوم الوجود المعقول الذي هو من اجلى البديهيات الاولية مصداقا في الخارج حقيقة وما في الاعيان وان حقيقته
نفس الفعلية والحصول والوقوع لا بالمعنى المصدري كما ظنه المتأخرون لعلهم لم يفهموا انها نفس حقيقة الوقوع وما به الوقوع سواء
كان الوقوع وقوع نفسه اي نفس الوجود او وقوع شيء اخر هو المهية ثم لا يلزم بعض المفهوم من الوجود عند العقل حقيقة هذا ما سوى هذا
المفهوم الاشرع البديهي التصور فيصعب عليه الا يكون له دعوى كون الوجود خيرا محضا الان معنى الخير ما يؤثر عند العقلاء ويشتاق اليه
الاشياء ويطلبه الموجودات ويدور عليه طبعا وارادة وجبلة وبين ان الاشياء ليست طالبة بمعنى المصدري ولا يكون مبتغا لها
ومقصودا مفهوما ذهنيا ومعقولا ثانويا وهذه في غاية الظهور والجلاء لا يليق ان يخفى بطلانه على اوائل العقول الانسانية من غير حاجة
الى استعمال الفكر والروية فاذا تحقق ان وجود كل شيء هو نحو ظهوره بما فاض نور الوجود عليه من القيوم الواجب بالذات منور الماهيات
ومخرجها من ظلمات العدم الى نور الوجود فالخير بالحقيقة يرجع الى حقيقة الوجود سواء كان مجردا عن شوب الشرية التي هي عبارة اما
عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الاشياء او فقده واشاهر لها او لا يكون فالشر مطلقا عدم اما عدم ذات ما او عدم كمال
وتمام في ذات ما او صفة من صفاته الكمالية الوجودية فالشر لا ذات له اصلا واما المهيات الامكانية والاعيان الثابتة في العقول
فهي في حدود انفسها لا توصف بخيرية ولا شرية لانها لا موجودة ولا معدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب اليها على النحو الذي
قررناه مدار خيريتها وعدمها مدار شريتها فالوجود خير محض والعدم شر محض فكلما وجوده اتم واكمل فخيريته اشد واعلى مما هو دونه فخير الخيرات
في جميع الجهات والحيثيات حيث يكون وجود بلا عدم وفعل بلا قوة وحقية بلا بطلان ووجوب بلا امكان وكمال بلا نقص وبقاء
بلا تغير ودوام بلا تجدد ثم الوجود الذي هو اقرب الوجودات اليه خير الخيرات الاضافية وهكذا الاقرب فالاقرب اليه الى الابعد فالابعد والاتم فالاتم
الى الانقص فالانقص الى ان ينتهي اقصى مرتبة النزول وهي الهيولى الاولى التي حظها من الوجود هو عين نهايتها عن الوجود وفعليتها هي
كونها قوة وجودات الاشياء وتمامها نقصانها وشرفها خستها وفعلها قبولها وتحصلها بابهامها وفصلها جنسها كما سيبرهن عليك
برهانه في موضعه فهي منبع الشرور والاعدام ومعدن النقايص والالام على انها شبكة يصاد بها النفوس الناطقة التي هي
طيور سماوية لها اقفاص عنصرية ثم اعلم ان الوجودات باقية على خيريتها الاصلية والعرضية بعضها ما دامت غير نازلة الى عالم التصادم
والتضاد ولم تنته سلسلتها الى حيز المكان والزمان واما اذا انجرت سلسلة الوجود الى عالم الاجسام والظلمات ومضايق الاكوان
والازدحامات فبعض الوجودات مع انه خير بالذات في بالعرض يحجب ذاته وبالقياس الى ما لا يستضر به بل ينتفع منه وهو ما يناسب
بهذا الوجود ويلايمه لكنه بالقياس الى ما يستضر به او يتأذى منه او يتعدم به يوصف بالشرية لانه يؤدي الى عدم ذات او عدم كمال
فيكون الشر بالذات احد هذين العدمين لا الوجود بما هو وجود لانه خير محض كما علمت فالشر الحقيقي غير متقرر البتة والشر الحقيقي

مقتض بالعرض للزوجيه لما هو جبر حقيقي ومقتض بالذات وهو الوجود نسبة وطبيعة فقد مر ان لوازم المهيات غير مستندة الى الجاعل والشرور منبعها
قصورات الانيات في نقصانات الوجود عن الكمال التام والجمال الاعظم صل فان الوجود لا ضد له ولا مثل له لان التضاد من شرطه كون
المتضادين مما يقعان تحت جنس واحد غير عال كما سيأتي في مباحث التقابل والوجود من حيث هو وجود قد مر انه لا جنس له فلا يقع فيه التضاد و
ايضا من شرط المتضادين بما هما متضادان ان يكون بينهما غاية الخلاف وليس بين الوجود والوجود بما هما وجودان كذلك ولا ايضا بين
طبيعة الوجود المطلق وشي من المفهومات التي يقابل الوجود كذلك واما طبيعة العدم فالوجود يندرج هو تحتها ويشاركه غيره فيها وفي لوازمها
فلا يتصور لطبيعة الوجود مثل ايضا نعم الوجودات التي تحدها باعتبار تخصيصها بالمعاني والمفهومات التي هي غير حقيقة الوجود قد تقع فيها التضاد
والتماثل فالوجود بما هو وجود لا ضد له ولا مثل كيف والضدان والمثلان المتماثلان موجودان متى انعاقا او متساويان و
موجوديه الوجود بنفسه لا بما يزيد عليه فهو القاهر لجميع الحقائق الوجود ما ضدا له ويحقق امثالها فصدق فيه ليس كمثله شيء وبه يتحقق الضد
ويتقوم المثلان بل هو الذي يظهر بصورة الضدين ويتجلى في هويتي المثلين مع غيرهما وهذه الحيثيات انما هي باعتبار التعينات و
التنزلات واما حقيقة الوجود بما هو وجود فيضمحل فيه الحيثيات كلها ويتحد معه الجهات جميعها فان جميع الصفات الوجودية المتقابلة
او المتشابهة هي بعينها عين الوجود فلا مغايرة الا في اعتبار العقل واما ما يتمسك في ذلك على ان اشتراك طبيعة الوجود بين الاشياء
يوجب عروضها لما فرض ضدا او مثلا لها فيلزم اجتماع الضدين او المثلين بالفعل او بامكان عروض احد الضدين او المثلين
للاخر فليس بشيء لعدم تسليم عروضها لجميع المعقولات من جميع الحيثيات لعدم عروضها للمعدوم بما هو معدوم لا بما هو احد المعقولات
فلو التزم ان يكون لها ضد او مثل لا يمكن ان يتحقق في وجود او وهم بما هو كذلك لا بما هو احد المفهومات لم يكن القاعدة شاملة له
ما ادعى اثباته من عروض الشيء لضده غير واضح الفساد وبتمته فطبيعة الوجود من لغة لجب معصومة للمفهومات غير منافية لها كيف وهي
مفهوم الاول لم يتحقق في الخارج او في العقل والصفات السلبية مع كونها عابرة الى العدم راجعة الى الوجود من وجه فكل من الجهات المتغايرة
والحيثيات المتنافية لما يرجع الى حقيقة الوجود وعدم اجتماعها في الوجود الخارجي الذي هو مرتبة من مراتب الوجود ونشاة من نشاته لا ينافي
اجتماعها في الوجود من حيث هو وجود واما كونه منافيا للعدم فليس باعتبار كونه مفهوما من المفهومات فانه بهذا الاعتبار مما لا يابى
اتصافه بالوجود مطلقا بل هو بهذا الاعتبار كسائر المعاني العقلية والمفهومات الكلية في امكان تلبسها بالوجود بوجه بل المنبئ شمولا
الوجود ما يفرضه العقل مصداقا لهذا المفهوم بعقد غيره وطبيعة العدم والمعدوم بما هو معروض لمفهومهما مما لا خبر عنها اصلا وليس من شانه
ولا مفهوما من المفهومات بل الوهم يخرج لمفهوم العدم موضوعا ويحكم عليه بالبطلان والفساد لا على نفس ذلك المفهوم لكونه متمثلا في
الذهن هذا في العدم المطلق وكذا في العدم الخاص ... الا ان هناك نظرا آخر حيث ان العدم الخاص كان مفهومه كالعدم المطلق ...
المتمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق كذلك موصوفه بخصوصه حظا من الوجود وبهذا الحكم باقتضاء الى موضوع كما يقتضيه الملكة ...

الوجو

الوجود في الشيء المتحقق بالحقيقة الالهي وطور من اطوار فعليه العدم المطلق المساوق لرفع جميع الوجودات وقد تمثل لا باعتبار
التقابل بل كان في تصور مفهوم المعدوم المطلق المتبري عن الوجود مطلقا اذ قد انسلب عنه جميع الموجودات فهو بهذا الاعتبار مع
ان هذا الاعتبار بعينه نحو وجود وهذا الانسلاب بذاته نحو انتساب وهذا التبري في نفسه نحو خلط فالعدم المنسلخ عن التصور والتصور
وجود عقلي فهو فرد من افراد مطلق الوجود فانظر الى شمول نور الوجود وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والمعاني حتى على مفهوم
اللاشيء والعدم المطلق والممتنع الوجود بما هي مفهومات متمثلات في هيئة ما من سلوب واعدام وقد ذكرنا اضافة حمل الشيء على شيء بالحمل الذاتي
الاولي والعرضي الصناعي وبه يندفع اشكال المجهول المطلق وما شاكله فنقول في هذا الموضع يقول العقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم
نفسه وعدم العدم والمعدوم المطلق والمعدوم في الذهن وجميع الممتنعات وله ان يعتبر المجهول المطلق ومفهوم النقيضين ومفهوم
الحرف ويحكم عليها باحكامها كعدم الاخبار في المجهول المطلق ونفي الاجتماع في النقيضين وعدم الاستقلال في المفهومية في الحرف حتى ان
يكون ما يتصوره هو ذات المجهول المطلق وحقيقة النقيضين وفرد الحرف وشخص العدم المطلق وشريك الباري اذ كل منها يتصور في عقل
او وهم فهو من الموجودات الامكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشايع ولكن يحمل عليها عنواناتها بالحمل الاولي فقط فلم يحمل
على شيء منها انه اجتماع النقيضين او المعدوم المطلق وشريك الباري مثلا بالحمل الشايع الصناعي لان هذه المفهومات ليست عنواناتها
من الطبايع الثابتة في العقل وخارج العقل بتعمل الذهن بل يقدر ويفرض شيئا من هذه المفهومات عنوانا لامر باطل الذات ممتنع التحقق
اصلا فيحكم عليه لا بحمل تمثل هذا المفهوم الذي قدر كونه معنونا بها بامتناع الحكم عليه اصلا والاخبار عنه راسا والوجود له مطلقا او الاستقلال
في مفهومه بوجه فكل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين وكان مفهوم المجهول المطلق
من حيث تمثله في نفسه يتوجه اليه صحة الاخبار عنه وان كان بعدم الاخبار وان امتناع الاخبار انما يتوجه اليه باعتبار الانطباق على ما فرض
العقل انه فرد له تقديرا وعلى هذا القياس حكم نظيره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه بل في كل مفهوم لا يرتسم ذاته في العقل كان
عدم حصوله في الذهن لغاية الفساد والبطلان او لفرط التحصل والخفية مثلا اذا قلنا علم الواجب عين ذاته كان الحكم بالعينية على مفهوم
الواجب لعدم ارتسام ذاته بكنهه في العقل وكذا المرتسم من طرفه صفة الحقيقية ليس الا مفهوماتها لكن عينية العلم وغيره من الصفات
القدسية غير متوجه له مفهوم منها بل الى ما يرشدنا البرهان الى انه ما بازائه من الحقيقة المتعالية عن الحصر والضبط في عقل او وهم وسبيل الشرط ما
اليه سابقا في هذا الباب ان مفهوم المجهول المطلق لما كان من اعتبار الكون الشيء بمنسلخ عن جميع انحاء المعلومية فهو بهذه الملاحظة معرى
عن كافة اقسام المعلومية حتى عن المعلومية بهذا الوجه وهذا هو مناط امتناع الاخبار عنه وحيث ان هذه الملاحظة نحو من انحاء معلومية
الشيء فكان هو مشوبا بالمعلومية في ضمن سلب المعلومية وهذا هو مناط صحة الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه وكذا نقول في ملاحظة
مفهوم المعدوم المطلق لما كان عبارة عن تعرية الشيء عن كافة الوجودات الخارجية والذهنية كان مناط امتناع الحكم عليه مطلقا

وحيث ان مطلق اعتبار الشيء وتصوره وان كان في ضمن عدم الاعتبار وعدم التصور يكون لاجل وجود ذلك الشيء وكان هو متصفا
بالوجود في هذا الاعتبار ويحسبه وهذا منشأ صحة الحكم عليه بسلب الحكم او بايجاب سلبه فاذن فيه جهتان من جهة الصحة مطلق الحكم وسلبه اليه اشار المحقق
الطوسي في نقد المحصل حيث قال مع الثبوت الشامل الذي رجح الامر يتصور للبس غايب ولا متصور اصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو كذلك
المتصور ولا يصح من حيث هو ليس غايب فلا يكون شيء اصلا لاختلاف الموضوعين ولا مانع من ان يكون شيء قسيما لشيء باعتبار وقسما منه
باعتبار آخر مثلا اذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن واما غير ثابت في الذهن فاللاموجود في الذهن قسيم للموجود من حيث انه مفهوم قسم
من الثابت في الذهن **فصل** في ان العدم مفهوم واحد من الامور المعقولة وان لم يعقول ان العدم في نفسه ليس الا امر البسيط ثابت ان
المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز وتحصيل الامر جهة ما يضاف اليه لبس في الواقع او في الاوهام اعدام متمايزة في ذواتها المعدومات متفاوتة
في عددها وميزتها وما حصص من السلوب متكثرة بالسلوب متعددة بل الحكم ما يقع في بقعة العدم ونحكم البطلان حالة الكل الا عن نفس المعدومات
حيث هي معدومات كما ان المعدوم في ظرف ما ليس شيء فيه فكذلك العدم وانما التمايز في الاعدام باعتبار الملكات فالعقل يتصور اشياء
متمايزة في ذواتها او في عوارضها كالعلة والمعلول والشرط والمشروط والضد والضد ويضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عدم العلة متميزا
عن عدم المعلول ومختصا من جملة الاعدام بالعلية له ويتميز عدم الشرط عن عدم المشروط وعن عدم ساير الاعدام ويختص بانه ينافي وجود
ولك عدم الضد يتميز عنهما ويختص بانه يصحح وجود الضد الآخر واما مع قطع النظر عن ذلك فلا يتميز عدم عن عدم بل ليس عدم وعدم ومعدوم
ومعدوم والوهم حيث يكبا لعدد ممتازة عن المرجان فيغلط ويقول عدم احدهما غير عدم آخر ولو كان الامر كما يحسبه الوهم من الاعدام
متضاعف غير متناهية مرات لا متناهية واما تجويزهم التسلسل في المعدومات كاعدام الحوادث الغير المتناهية فهو انما وقع لان جرم
الالا يقفو وغير المتناهي فيها بالقوة ابدا او ما يخرج الى الفعل متناه الى ما لا تعين مرتبة من المتناهي يخصوصها بل العقل يفصل العدم
ان يضيف الى المتعدد الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا يشبه تفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء وكما يصح الحكم على اجزاء
المتصل الواحد انه بعد توهم الانفصال بينهما يتقدم بعضها على بعض بالرتبة وعلى المجموع بالطبع فكذلك يصح الحكم بالتقدم والتأخر
تلك المعدومات بالعلية والمعلولية وكما ان اللانهاية في اجزاء المتصل يحسب القوة بمعنى عدم تعين الانتهاء في القسمة الاجزائية الوهمية
الى حد لا يمكن فرض جزء آخر فيه فكذلك التسلسل في الاعدام بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا يصح اعتبار عدم آخر متقدم عليه بالعلية
ترتب امور غير متناهية في العدم ليس للعدم واحد لا يحصل اثم وليس في نفس الامر شيء هو عدم ولذلك لا يجاب عن شيء اذا سئل عنه بانه
ما اذا سئل عن شيء بما هو فاذن مرجع علية العدم الى عدم علية الوجود ومرجع عروض العدم لشيء الى عدم عروض الوجود له وعدم
الوجود له بعروض فرد او حصة من العدم **فصل** في كيفية علية كل من عدم العلة والمعلول للآخر اعلم ان العدم بما هو عدم لا يكون
معقولا كما لا يكون موجودا لكن العقل الانساني من شأنه ان يتصور لكل امر مفهوما ويجعل ذلك المفهوم عنوانا وكما يضع كل الوجود

الخارجية

اهنف فيه ككلية لاالموجود ومن حيث انه مفهوم صح

الخارجية معان ذاتية من مهيات تلك الوجودات يضع للامور الباطلة الذوات مفهومات يصدق عليها بصدق تلك المفهومات المتقدمة
لذواتها كما سبق ثم اعلم ان الاشياء العدمية في الامور الذهنية الصرفة التي ليست لها ذوات خارجية ليس لها تحصل في نوع الا ما يضاف
اليه فالعدم المقيد بشيء ما انما يعقل ويتحصل في العقل بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاحكام والاعتبارات به من حيث هو معقول
وثابت في العقل فيصح ان يحكم عليه بالعلية والمعلولية وغيرهما من الاحكام والاحوال فيقال عدم العلة علة لعدم المعلول وان في
عدم المعلول علة العدم العلة وان علم من عدم المعلول عدم العلة على سبيل الاستدلال ويحقق كما ان عدم العلة اوضاع متصور ليصح الحكم
عليه بالعلية من حيثية من جهة ان وجود عدم العلة في الذهن مشروط بان يدرك العقل يصح ان يكون محكوما عليه بالعلية فان لم يكن
نفسه مطابقا للحكم فان مطابق الحكم بالعلية على الوجه الذي اوما اليه والمحكي عنه بها هو ما يطابقه عن رفع العلة بما هو رفع وبطلان
لا بما هو صورة عقلية ومفهوم علمي فالمحكي عنه بالعلية على الوجه الذي مر ذكره هو الرفع للعلة وان كانت الحكاية عنه وقعت حين حصول
مفهومه وصورته عند العقل من جهة ان نفس حضور عدم العلة في العقل يوجب نفس حضور عدم المعلول فيه واما علية عدم المعلول لعدم
العلة فليست الا من الجهة الاخيرة فعلية احد العدمين للآخر يكون في كلا الطرفين العلم والعين من علية الآخر في احدهما وهو العلم دون العين
فالعدمان بما هما عدمان احدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلول وان كان الحكم عليهما بالعلية والمعلولية على الوجه المقرر في مرتبتهما
والاحصورتاهما العقليتان فكل واحدة منهما سبقت علية في الارتسام صارت سببا لارتسام الآخر فلا دور فكما ان اثبات العلة سبب لاثبات
المعلول واثبات المعلول دليل على اثبات العلة فكذلك عدم العلة سبب لعدم المعلول وعدم المعلول دليل كاشف عن عدم العلة فاذا رفعت
العلة فوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول لا يجب منه رفع العلة بل يكون قد ارتفعت حتى ارتفع معلولها فالمعلول عند عدمه عدم العلة
والعلة عند عدمها مع عدم المعلول لا به **فصل** في ان العدم كيف يعرض لنفسه العدم كما يعرض لغيره ويصدق انه شيء كما انه يعرض لنفسه يحكم
عليه بانه معدوم في الخارج فان اشتبه عليك ان العدم المضاف الى الشيء كان يكون نوعا من العدم ومقابلا للمعروض وما اضيف
اليه فاذا اضيف الى نفسه وصار عدم العدم فقد اجتمع فيه النوعية والتقابل وهما متنافيان اذ النوعية توجب الحمل بهو هو والتقابل
يوجب نفيه فتذكر ان العارضية والمعروضية بين العدم ومعروضه الحقيقية ليست الا بحسب وجودهما في العقل لكن العروض للعقل الثابت
للعدم كاشف عن بطلان معروضه فما يضاف اليه العدم ويعرضه ما له صورة عقلية حقيقية فمفهوم العدم متحصل مفهوم الثبوت في الذهن
ثابت معقول فيه فيكون العدم المقيد به نوعا من العدم وبما هو عنوان لامر عرض له الفساد والهلاك بسبب عروض طبيعة العدم له يكون
مقابلا له فموضوع النوعية والتقابل مختلف كيف والنوعية من احوال المعقول بما هو معقول لانه كساير المعاني المنطقية من ثواني
المعقولات والتقابل من الاحوال الخارجية للاشياء لان المتقابلين مما يجتمعان معا في الذهن ومما ذكرناه اليق بالحلال هذه
العقدة مما هو المسطور في ارقام اهل السنة فيتق من الآخرين **فصل** في ان المعدوم لا يعاد العدم ليس الا نهية لا رفع الوجود وحيث علمت ان

قيدا

الوجود للشيء بنفس هويته فكما لا يكون الشيء الواحد الا هوية واحدة فكذلك لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان
للذات بعينها ولا انفصال المتشخص بعينه وهذا من المعارف بقولهم ان الله لا يتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لا يعاد بعينه
كيف وان كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة بجميع ما هو المفروض فكما ان الوجود ايضا واحد فان وحدة الهوية بعين
وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء بعين الاعادة مع كونهما متنافيين هذا خلف ثم انه لا يكون
فرق بين حالة الابتداء وحالة الاستيناف فلم يتعين الاستيناف للاول والاستيناف للثاني والثالث ثم الرابع وهكذا فيلزم
جواز تحقق اعادات غير متناهية لعدم تعين مرتبة من المراتب للاستيناف المتوقف عنده الاستيناف دون غيرها فيتسع ذلك كله وهو
متباين الفساد وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه فان تعاقب كثير من الحوادث المتغايرة كان معدوما ثم اوجد ثم عدم فيكون عدمان للذات
واحدة فاذا جاز ذلك في العدم جاز في الوجود ايضا كما اعترفت به فلقد مران معنى عروض العدم للشيء ليس الا بطلان صرف للذات وليست
محضة انها وليس في الواقع معروض ينضم اليه او ينتزع منه العدم بل العقل يعاين ذاتا ويضيف اليه مفهوم العدم فلا يتعدد عند العقل الا بتكثر
الممكنات فالذات قبل الوجود وبعده جاز ان انها واحدة او متعددة متماثلة وانما يضيف العقل نسبة العدم الى ذات يشخص وجوده بزمان
معين قبل وجوده وبعد وجوده وحاصل كون الشيء كان معدوما قبل وجوده وسيكون معدوما بعد وجوده انحصار وجوده الوجودي
وضيق استعداده عن الاستمرار والانبساط سابقا ولاحقا فالعدم ليس له عندنا واحدا يتصف بالذات بالسبق واللحوق بل انما يتصور
الواهمة للحوادث زمانين عدما ازليا ثم وجودا ثم عدما طاريا كالطرفين والوسط حتى ان الاوهام العامية تخيل ان العدم يطرء على ...
اي من عرصة الواقع وكيف هوية من صفحة الاعيان فذلك انما هو اوهام عن ان وجودات الاشياء انما هي عبارة عن تجليات المبدع
وشعاع نور المبدأ الاول وشؤونه الذاتية لا يتعدد لكن من نظر عما هو اليه غيره لكن المحجوب لقصور نظره عن الاحاطة بالجميع يتوهم ان
منها بطل عن صقع الوجود وجاء غيره وحل في مقامه وهكذا لم يتفطن بان طريان العدم على الشيء الثابت في الواقع لا يتجه الا ان يكون
في مرتبة وجوده وفي حد تحققه المختص بعينه فيلزم اجتماع النقيضين في مرتبة واحدة او في زمان واحد بعينه واما ان يكون
وجوده ووجد تحققه فالشيء يستحيل ان يكون له وجود الا في مرتبة وجوده وظرف فعليته وظهوره فان لكل شيء نحوا خاصا
ومرتبة معينة من الكون مع توابعه ولوازمه من الصفات والازمنة والامكنة اللائقة به الغير المتعدية عنها الى غيرها فاذا استحال ان يكون
الا نحو واحد من الوجود تقتضيه اسبابه السابقة وشرائطه المتقدمة المنبعثة عن وجود المبدأ الاول جل كبرياؤه فلم يتصور
ان الكون غيره هو الواقع حتى طرء عليه العدم ويرتفع عن ساحة الاعيان او يقع العدم بدلا عنه في مقامه المفروض له واما ما كان
الممكنات سابقة على العدم ولاحقة الوجود فمعناه ان مع قطع النظر عن الامور الخارجية والى تجليات الحق الاول كون الماهيات
الوجودية من مظاهر اسمائه الحسنى ورشحات صفاته العليا اذ النظر الى نفس مهيته لكل من الطبايع الامكانية والمفهومات العقلية

معناها

معناها ومفهومها عن لحوق شيء من الهيولى والعوارض بها مما هو غير ذاتها وذاتياتها من الوجود والعدم وغيرهما وذلك لعدم مقاومة الوجود
الناقصة في الواقع فلا ماهية العدم ولو في زمان انصباغها بصبغ الوجود وظهورها بنوره واما بالنظر الى افاضة الحق وكلمة ظهوره الاسم
والصفات والافعال الحقائق الى غاية معروفة عند علم المحيط بكل شيء على ما هو عليه فانهم ... العدم مستحيلة الفساد فنحو العدم على شيء
باعتبار مرتبة من التحقق ودرجة من الوجود من اغاليط الوهم والكاذب المتخيلة في تحقيق الكلام مغموز المرام عند ذوق ارباب العرفان ودون
تلك الايقان وههنا استبصارات بنبه سيذكرها شيوخ الفلسفة لاهميته وروى بها في زمانهم نبا
اهل البحث ويكفي لصاحب الطبع المستقيم ان لم يعرضه وزغ العصبية واللجاج بل الحكم بامتناع اعادة المعدوم بديهي عند عقل كامل كما
حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى الفطرة السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادته
بديهي عند بعض الناس كما حكم به الشيخ الرئيس واستحسنه الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع الاول منها لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فيكون هو قبل نفسه قبلية
بالزمان وذلك كذا الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات واللازم بط بالضرورة فكذا الملزوم ورد منع ذلك لحصول شيئين يكون
معنا عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجود واتصاف وجود ذلك الشيء بالسابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا بنا في اتحاده بحسب
وانت تعلم سبق في هذا الكلام بتذكر ما اصلحنا من ان وجود الشيء بعينه هوية الشخصية فوحدة الذات مع تعدد الوجود غير صحيح واما توهم
الانقطاع في البقاء فهو ساقط لان الذات المستمرة وجدتها باقية فلا تكثر بحسب تحليل الازمنة ليس في الحقيقة الا زمان بهوية الا اتصالية
الكمية فيتحلل في الوهم الى اجزاء وتكثر اجزاء الزمان مستتبع لتكثر نسبة الذات الواقعة فيها المحفوظ وحدتها الذاتية في كل الزمان فلا
يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل بين مشاهدة الاول ومشاهدة الثاني مع الحفاظ وحدة المستمر في جميع اضافاتها المتجددة الزمانية
لو جاز اعادة المعدوم بعينه بجميع لوازم تشخصه وتوابع هويته العينية لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا
معدوم يجوز اعادته لعدم الفرق بين الزمان وغيره في تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد جواز ذلك لكن اللازم بط لاقتضائه
كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته وفيه مفاسد ثلثة جمع بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه
الموجود في الوقت الثاني لا الوجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا من حيث كونه مبتدأ
والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يتمشى على كون الزمان من المشخصات فانه غير صحيح بل يكفي كونه من الامور التي هي امارات التشخص ولوازم
الهوية العينية لها امثال ان نوعها واقعة في الاحياز والاوضاع والازمنة فان قيل لا يلزم كون الوقت من المشخصات باي معنى كان فانه
قد يشاء مع بقاء الشخص بعينه في الوقتين حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة قلنا معنى كون الزمان والحيز والوضع وغيرها من
العوارض المشخصة ان لكل واحد منها مع سعة ما وعرض ما من لوازم الشخص وعلامات تشخصه حتى لو فرض خروج الشخص عن حد امتداد ذلك

مركب العوارض لكان مالكلها في العرض الشخصي الذي يكون للكيفيات المزاجية وهذا ينافي قولهم ان اجتماع المعاني الغير التشخصية لا يفيد
التشخص لان ذلك في التشخص بمعنى امتناع الصدق على كثيرين بحسب نفس التصور وهو الذي ليس مناطه الا نحو من انحاء الوجود وكلامنا
في التشخص بمعنى الامتياز عن الغير الذي يجعل المادة مستعدة لفيضان الهوية الشخصية فليست التشخص بالمعنى الاول والتشخص بهذا المعنى يكون
لانها امارة علامة لها يجوز حصوله عن اجتماع امور عرضية يكون حصلها الوقت واعترض على هذا الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجب الوقت الاول يكون فيه
منشأ للتبه وانما يلزم لو لم يكن الوقت معادا ايضا ثم يرد هذا الكلام وورد على ما قال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا معنى قريبا
المبتدأ والمعاد بالمهية لا بالوجود ولا بشيء من العوارض مع الاول لم يكن للاعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق و
هذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل دفع تحصيلي قول الكحسن بعين فقط [illegible] السبق [illegible]
واللحوق والاتيها من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما سنطلع عليه حيث يكون وقتيه وما يحل وقوعه لكل جزء من اجزاء الزمان بحيث يمتنع الفرد
الذاتية لا باستعداده مثلا كون امس متقدما على الغد ذاتي له كما ان التأخر عنه جوهر الغد وبهذا السبب كل جزء من اجزاء الزمان لا يعود من
بواقي الاجزاء فلو فرض كون يوم الخميس قبل يوم الجمعة لكان مع فرض وقوعه يوم الجمعة يوم الخميس لانه مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ
نقول الزمان المبتدأ لكونه مبتدأ عين هويته وذاته فاذا فرض كونه معادا لا ينسلخ عن هويته وذاته فيكون ح مع كونه معادا يجب
الفرض مبتدأ بحسب الحقيقة لانه تمام هويته فيلزم ان يكون مبتدأ لم يكن المفروض هو هو بل غيره فانهدم الاساس وانفسخ الجواب ان الثالث
لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما ثله في المهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير ان تجد
فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات ثم اللازم باطل لعدم التمييز بينه وبين المعاد ولان التقدير اشتراكهما في المهية وجميع العوارض والعرض الجواب
بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم لان الآخر اذا دار بالتلبيس عند العقل
متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق له
باعادة المعدوم اقول والجواب عن الاول ان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التميز في العوارض المشخصة فاذا لم يكن
لم يكن وقوله ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين من باب خلط [illegible] بيان نفس الكلام فانه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين العدم
الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مبتدأ وما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه بحيث لا كانا وان كان [illegible]
الواقع لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع الامتياز الواقعي بمجرد وضع الاعادة لحق الامتياز بينهما ليس مرفوعا بالكلية لاتصاف احدهما [illegible]
كان حاصلا قبل دون الاخر لانا نقول هذا الامتياز هو الذي يوجب صحة فرضه اذ بعد ما تبين ان العدم هو بطلان الذات وليس العدم
بما هو معدوم ذات لا تمايز بين المعدومات بما هي معدومة كما ستكشف انه لا يكون موضوع الوجودين والعدم شيئا واحدا [illegible]
وحدة الذات في العدم بل ليس الا تشبيه صرف فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض معه وبدله واختصاصه بانه معاد ان [illegible]

جهة

جهة الذات حال العدم وكونه رابطا بين الوجودين السابق واللاحق يعني المعدوم ذات له دون كل ما لانه كان موجودا اولا
دون المستأنف فهذا عين النسبة التي يقطع النظر في امكانه وكونه منشأ الامتياز بينهما [illegible] فيه قطع و
الكلام في انه مع فقد الاستمرار الموقع للاثنينية العرفية كيف تصور اختصاص احدهما بالارتباط بالوجود السابق وليس هذا الا نحو
ان الوجود الذهني لشيء عند الفلاسفة بمنزلة ثبوت المعدوم والحالات عند المعتزلة في تصحيح الاحكام الثابتة للاشياء المعدومة فليكن هذا
المقام من جملتها فالذات وان عدمت في الخارج لكنه يستحفظ وحدتها الشخصية بحسب الوجود الذهني في بعض المدارك المرتفعة عن التغير
لانا نقول قد عرفت ان الحفظ كون الوجود والوحدة الشخصية غير متصور مع تبدل الظروف والاوعية انما ذلك شأن المهيات الكلية بكون
الى ما الوجودات واطوار التشخصات من لواحقها الخارجة عن معناها وحقيقتها فالموجود في الذهن هو مكتنفه بالتشخصات [illegible]
مع الوجود الخارجي ليس في كونه وجوده وتشخصه بل معناه ذلك ان بعد تجريد المهية المقرونة بالتشخص من اللوازم واذا جردت عنها يكون عين
ما يقترن بتشخص اخر منها الرابع ان اعادة كل ذات شخصية انما يتصور لو اعيدت بشرط من اجزاء علتها التامة المقتضية لها وباستعداد
المادة اياها بخصوصيته وبغير ذلك من متممات العلة ومصححات المعلول ثم ينتقل الكلام الى اجزاء اجزاء علتها واستعداد استعداد مادتها
وهكذا الى المبادئ القصوى والعلل العليا وسينكشف لك ان شاء الله تعالى بطلان اللازم والملزوم باطل مثله وبيان الملازمة معلوم
بادنى التفات من العقل كيف ولو لم يكن الاستعداد والعلة بعينهما لم يكن المعاد المفروض معادا بل انما يكون مستأنفا فيما
ماثلا للاول في السابق ويتوهم انه اعادة فاذن انما يمكن اعادة الهوية الوجودية لو عادت الاستعدادات بجملتها والادوار
الفلكية والاوضاع الكوكبية برمتها وجملة ما سبق في النظام الكلي بجميع لوازمها وتوابعها حتى تكون [illegible] والفطرة الصحيحة غير متوقفة
في تكذيب هذا الوهم اهانة القائلون بجواز اعادة المعدومات جمهور اهل الكلام [illegible] ذلك ظنا منهم ان
القول بجواز الاعادة في الاشياء بعد بطلانها يصحح الحشر الجسماني الناطق بوقوعه السنة الشرايع والكتب الالهية النازلة على اهل السفارة و
اصحاب النبي صلوات الله عليهم اجمعين ولم يعلموا ان اسرار الشريعة الالهية لا يمكن ان يستفاد من الابحاث الكلامية والآراء الحكمية
بل الطريق الى معرفة تلك الاسرار منحصر في سبيلين اما سبيل الابرار من اقامة جوامع العبادة وادامة مراسم [illegible] العبادة
واما سبيل المقربين من الرياضات العلمية وتوجيه القوة الادراكية الى جانب القدس وتصقيل مرآة النفس الناطقة وتنويرها [illegible]
بالاخلاق الرديه ولم يتصفا بما يورده الحواس البهيمية من اوصاف الاجسام ولم يمتزج بالاراء الفاسدة فانها حجاب مرآة صور الحقائق
الالهية [illegible] الامور الغائبة عن حواسها وتعقلها بصفاء جوهرها فاما اذا كانت النفس [illegible] ودنست بالاعمال السيئة وصدئت
بالاخلاق الرديه او اعوجت بالاراء الفاسدة واستمرت على تلك الحال [illegible] محجوبة عن ادراك حقائق الاشياء
الالهية عاجزة عن الوصول الى الله تعالى ويفوتها نعيم الآخرة كما قال الله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فمن اراد ان يصل الى

المقدس

معرفة الله وصفاته وافعاله ومعرفة ارسال الرسل وانزال الكتب وكيفية النشاة الاخرة واحوال الانسان بعد الموت وساير اسرار المبدا
والمعاد بعلم الكلام وطريق المناظرة فقد استسمن ذا ورم واذا جاء حان ان نبسط القول في معاد النفوس وكيفية رجوعها الى
بارئها في العالمين ووصولها الى قبولها في الاقليمين تبين لك كيفية حشر الاجسام وارتجاع النفس لطاية الاجساد ما نزل والى الابداع
والانشاء في المبدا والمعاد مع ما وردت به السنة الشريفة ونطقت به السنة الشرع ثم ان هولاء القوم بعد اتفاقهم في اعادة الجواهر
اختلفوا في الاعراض فقال بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى واليه ذهب بعض
اصحاب الاشعري وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات
وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون للعبد وجوزوا اعادتها وذكروا
في بيان كل واحد منها ادلة واهية تشحنوا بها وبساير هوساتهم الكتب والدفاتر واكثر اراءهم الفاسدة في القضية والقياس من هذا
القبيل كتعدد القدماء واثبات الارادة الجزافية ونفي الداعي في فعله وابطال الحكمة في خلقه وكونه محل الكلام النفسي واحد شاكيا وثبوت
المعدوم والجواهر الفرد مع ما يتسلسل من سكون المتحرك وتفكك الرحى والقطرة الى غير ذلك من المموهات والمزخرفات كلها من الكسالى مع الحكمة و
معاداة الحكماء وهم بالحقيقة اهل البدع والضلال وقدوة الجهلة والارذال شرهم اعظم على اهل الدين والورع وضررهم على العلماء
عداوة للذين امنوا من الحكماء والبراهين هذه الطايفة المحجوجة الذين يخوضون في المعقولات وهم لا يعرفون المحسوسات و
البراهين والقياسات وهم لا يحسنون الرياضيات ويتكلمون في الالهيات وهم يجهلون الطبيعيات واكثرها يجادلون بها من المسايل المموهة
المزخرفة التي لا حقيقة لها ولا وجود الا في الاوهام الكاذبة لا يصح فيها حجة ولا للسايل عنها برهان واذا سئلوا عن حقيقة شي
مقرون بها عند اكثر الناس لا يحسنون ان يجيبوا عنها فاذا استقصى عليهم البحث انكروها وجحدوها ويابون ان يقولوا لا ندري الله
اعلم ورسوله نعم عباراتهم في غاية الفصاحة والفاظهم في نهاية الجودة والملاحة يسودون بها تلك الهوسات الفاسدة والعقايد المزخرفة
باصح العبارات ويكتبونها باوضح الخطوط في اصح الاوراق ويسمعون الاحداث في العوام ويصورونها في قلوبهم ويمكنونها في
نفوسهم بحيث لا يتخلى اصلا ومع هذه الدواهي والمحن كلها والمصيبة على اهل الدين يدعون انهم بهذه العقول الناقصة والافهام القاصرة
ينصرون الاسلام ويقوون الدين والى يومنا هذا ما سمعنا يهوديا تاب على يد واحد منهم ولا نصرانيا اسلم ولا مجوسيا اعرض عن
اذا نظروا الى اراء هولاء المحجوبين ولا اغلق واوثق نعوذ بالله من شرورهم على الدين وافسادهم على المومنين ومن عجب الامر ان بعض
من هولاء استدل على امكان الاعادة بما قد سمع من كلام الحكماء الكرام انهم يقولون كل ما قرع سمعك من غرايب عالم الطبيعة فذره في
بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان ولعدم تعوده الاجتهاد في العقليات لم يميز الامكان بمعنى الجواز العقلي الذي هو
عدم وضوح الضرورة لاحد الطرفين عند العقل عن الامكان الذاتي الذي هو سلب ضرورة الطرفين عن الشي بحسب الذات فكم

الاصل فيما لم يبرهن وجوبه او امتناعه هو الامكان فانت خبير ان المستوضح من ان اعادة المعدوم ممكن ذاتا وثبت بهذا الاصل
اوهن من بيت العنكبوت وهو كثير ممن تابعه فقال لو سلم فنقول ان اردتم بالاصل في هذا القول هو معنى الكثير فرجح
فيكون الكلام ما لم يقم دليل على امتناعه مستوى الشك وجوبه ممكنا غير ظاهر وبعد فرضه غير نافع لجواز كون جانب احدهما اللازم ان رجح
بمعنى ما لا عدل عنه الا الدليل على ما هو المستعمل في صناعة العقد واصوله فهو فاسد وهذا كثير من عند اهل العقود وليس اصلا بهذا المعنى
بل كل من نقيضي محمول الموضوع فيما لم يقم عليه البرهان لم يعلم حاله ولذا قال الشيخ الرئيس معنا ما ان ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه
ينبغي ان يترك وجوده وتعقل امتناعه بل يترك في بقعة الامكان الا الاحتمال العقلي لا انه يعتقد بامكانه الذاتي وكيف وقد قالوا ان من
تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية فصل في ان العدم ليس ايضا الا اصلا متقدما على النسبة الحكمية
في كل قضية موجبة كانت او سالبة ثبوتية ولا النسبة السالبة مدارا للنسبة الايجابية في الموجبات وان مدلول القضية السالبة ومفاد ليس
الا رفع تلك النسبة الايجابية وليس فيها حمل وربط بل سلب حمل وقطع ربط وانما يقال لها حملية على المجاز والتشبيه ان لا مادة في السوالب
بحسب السلب بل بحسب الايجاب فلذلك لا تختلف المادة في الموجبة والسالبة بحسب النسبة الايجابية والسلبية خلافا لما شاع بين المتاخرين
المتفلسفين من ان في السالبة نسبة سلبية غير النسبة الايجابية وان المادة فيها يكون بحسب النسبة الايجابية لكن يكون بحسب النسبة السلبية وان
مادة النسبة السلبية تخالف مادة النسبة الايجابية ولا يخفى شي منهما في المواد الثلث الا ان المشهور رعايتها في النواقض والعكوس
لكن ربما تتغير السوالب فيها فان واجب العدم ممتنع الوجود وممتنع العدم واجب الوجود وممكن العدم ممكن الوجود فينبغي عليك ان تعلم
ان المادة هي حال المحمول في نفسه عند الموضوع من وجوب صدق او امتناعه او امكانه وهي في مطلق الحمليات البسيطة يرجع الى حال
الموضوع في وجوده بحسب قوة الوجود وثباته في التجوهر او ضعفه الذاتي في الحقيقة او بطلان التحقق من فساد المهية الى حال المحمول في نسبة
الى الموضوع وثبوته له كما زعمه بعض على ما مر ذكره وفي الحمليات المركبة هي حال المحمول في نسبته الى الموضوع وثبوته له باعتبار قوة النسبة
او ضعفها او فسادها وليس في السالبة الا انتفاء الموضوع في نفسه او انتفاء المحمول عنه على انه ليس هناك شي او ليس شي شيئا الا هناك شي
هو الانتفاء او شي هو الانتفاء فليس فيه شي يكون له كيفية من الكيفيات الثلث فالمادة التي ليست عند الاوايل العنصر حال الموضوع
في نفسه الايجاب في التجوهر من استحقاق دوام الوجود او دوام اللاوجود او لا استحقاق دوام الوجود واللاوجود وحال المحمول
في نفسه بالقياس الايجابي الى الموضوع وكون النسبة الامكان الى الوجوب والامتناع نسبة النقص الى التمام ونسبة الضعف الى القوة وشوب
الوثاقة انما نبين حق التبيين في هذا الكتاب وعلى فلسفتنا كما يقع اليه الاشارة في عدة مواضع ولو دل على العنصر بلفظ الكان يدل
بالجهة وقد يكون العقد ذا جهة تخالف العنصر اذ العنصر يكون بحسب نفس الامر والجهة بحسب البيان والتصريح به بالفعل فقد بان ان
السالبة لو وجد المحمول لها الى الامر عند الموضوع بالنسبة الايجابية بعينها فان المحمول عند الايجاب يكون له استحقاق احد الامور المذكورة

وان لم يكن اوجب فيه ما يتوهم ان العنصر الثابت على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا فكذا الثابت على تقدير
جعل العدم رابطة يكون غير الثابت على تقدير جعل الوجود رابطة مدفوع بان هذا الوهم ناش عن اخذ قولنا زيد معدوم مثلا قضية
موجبة وعن الغفلة عن انه ينبغي لك عن ان يكون سلبا لقولنا زيد موجود ويرجع الحكم الى ايجاب سلب الوجود والقضية الموجبة
سالبة المحمول فلاجل ذلك تختلف العنصران بحسب العنصر فان مفهوم احد من المفهومات فان له بما هو محمول حالا عند الموضوع المعين
بالنسبة الايجابية لا يتغير ذلك الحال عند سلب تلك على انه لا ان يوجد زيد معدوم حين ما يرام سلب وجوده في نفسه حكما ايجابيا بحسب
ان يعني به ابتعاده في نفسه وسلب ذاته في وجوده ليكون القضية من سوالب الهليات البسيطة لا ثبوت سلب الوجود له حتى يصير من الهليات
المركبة الايجابية ولا سلب الوجود عنه حتى يكون من سوالب الهليات المركبة ومن لم يفرق بين مفاد الهليتين وظن ان طبيعة العقد مطلقا
يستدعي ثبوت شيء لشيء او سلب شيء عن شيء لم يمكنه ان يصدق بان قولنا الانسان موجود او وجد الانسان مثلا يفيد تحقق ذات الانسان
لا تحقق امر له هو وجوده وكذا قولنا عدم الانسان يفيد بطلان ذاته لا انسلاب صفة عنه هي الوجود واما قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب
الانسان يفيد ثبوت صفة هي الكتابة وكذا قولنا الانسان ساكن الاصابع يفيد انسلاب صفة عنه هي الكتابة وعدم الفرق بين
الهليتين من علل الطبيعة الانسانية وامراضها التي يجب ازالتها والتدبر في علاجها لئلا يضطر الى استشفا المقدمة الكلية القائلة بفرعية وجود
الثابت لوجود المثبت له في حملة الهليات البسيطة كما سبق ذكره في اوائل الكتاب تتمة تحصيلية واذ قد تحقق لديك
ان السلب انما هو سلب ليس بمعنى حصول شيء له او بما هو رفع عنه او بمعنى على سبيل الوجوب في الامتناع او الامكان فقد دريت انه لا يكون
نسبة سلبية تتصف بضرورة او دوام او فعلية او امكان او غير ذلك بل انما يؤول ضرورة النسبة السلبية الى امتناع النسبة الايجابية
في كل وقت وقت مثلا ان يعتبر ذلك في الايجاب ويجعل السلب قطعا له بذلك الاعتبار فيرفع بحسب اي جزء فرض من اجزاء الاوقات
فاذن ليس الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورة او بين السالبة الدائمة وسالبة الدوام مثلا على ما اشتهر في الحكمة العامية
على طريقة الحكمة النقية الممحصة وكذلك قياس سائر الموجهات وقياس المطلقة التي هي مقابلة لها الا ان اطلاق عدم التوجيه التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة فان السالبة المطلقة هي بعينها سالبة المطلقة وكان سبيل لصاحب الاسد العلمي الى فصل اطلاق السلب
عن سلب الاطلاق واطالة الكلام في بيانه خارج عن طور هذا الكتاب اذ غرضنا فيه بيان طريق الوصول الى الحق وكيفية السير
الى الله وانما نكاتب له لصناعة الميزان فصل في ان الحكم السلبي لا ينفك عن نحو وجود طرفيه ان محمول العقود الحملية سواء كانت
موجبة او سالبة فقد يكون ثبوتيا وقد يكون عدميا في الخارج واما في الذهن فلا بد وان يكون حاضرا موجودا لانه يستحيل الحكم بما لا يكون
حاضرا عند النفس واما موضوعها سواء كانت موجبة او سالبة فلا بد وان يكون له وجود في النفس لاستحالة الحكم على ما لا يكون كذلك
وفي الخارج فكذلك اذ لما كان الحكم الايجابي يستدعي ثبوت طرفيه في الخارج لا يستدعي الحكم بحسب اي طرف وجود الموضوع فيه لان ثبوت شيء

لشيء

والايجابية التي نقيضها ... سعة الاوقات دوام النسبة السلبية ...

لشيء في اي موطن كان متفرع على ثبوته في نفسه اللهم الا اذا كان المحمول في معنى السلب المطلق كقولنا زيد معدوم في الخارج او شريك
الباري ممتنع فانه وان نسب الى الخارج لكنه نقل السلب عن الخارج وانما نقل الى المتصور في الذهن ليس في الخارج وانما كان
الحكم بالسلب في الخارج فلا يقتضي نفس الحكم وجود الموضوع فيه لجواز سلب المعدوم والسلب عن المعدوم فهذا بحسب خصوص طبيعة السلب بما
هو سلب لا بما هو حكم من الاحكام الواقعة عن النفس الانسانية فقولهم ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة المعدولة او السالبة المحمول
ليس معناه ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة اذ موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما
في الخارج كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال لا ان موضوع الموجبة يجب ان يتحقق او يتمثل في وجود او في من دون
موضوع السالبة اذ موضوع الكل كذلك بل بمعنى ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت بما هو غير ثابت اصلا على
ان للعقل ان يعتبر هذا الاعتبار في السلب ما دام موضوع السالبة بهذا الوجه بخلاف ما يجب في الموجبة فان الايجاب وان صح على الموضوع
الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث له ثبوت ما لان الايجاب يقتضي وجود ثبوت ما بوجه من الوجوه ولهذا يجوز ان يقال
المعدوم المطلق من حيث هو معدوم لا شيء ولا اثر هذه الحيثية شيء بل من حيث له وجود يتحقق في ظرفه وايضا يجوز نفي كل ما هو غير الثابت عن الموضوع
من حيث هو غير ثابت بخلاف اثبات شكل المعاصرة عليه من تلك الحيثية بل اثبات شيء كالمعاصرة عليه من تلك الجهة اذا كان امرا عدميا او في
فانه اذا كان ذلك لم يكن صدق الحكم من حيث خصوص المحمول ايضا مستدعيا لوجود الموضوع كما انه يستدعيه من حيث النسبة الايجابية فلذلك
اشتهر ان موضوع السالبة اعم من موضوع الموجبة وهو غير صحيح الا ان يصار الى ما قدمناه ويراد بالعموم ما حررناه وليس معناه كما توهم على
الجمهور ان العموم انما هو بجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة اما لو قيل ان موضوع السالبة لكان اعم من موضوع
الموجبة المعدولة والسالبة المحمول لم يتحقق التناقض لتفاوت افرادهما وان لم يكن اعم زال الفرق فنقول هو اعم بالاعتبار المذكور ولا يلزم
تغاير الافراد اذ العموم بمعنيين وما اعميته بحسب الاعتبار المذكور لا يوجب بطلان التناقض فيجوز ان عميته بحسب الافراد لا يستلزم زوال الفرق
لكون الموضوع في السالبة اعم اعتبارا وان لم يكن اكثر شمولا وسوا ولا اقل كثرة فالموجبة بحسب الموضوع اخص من السالبة مع مساواتهما
الاتفاقية لتحقق جميع المفهومات والاعيان الثابتة في المبادي العالية ولا سند على مطلق الحكم الوجود الادراكي اذ المجهول مطلقا لا حكم
عليه بنفي او اثبات والشبهة عليه مندفعة بالاستعانة بما ذكرنا من الفرق بين الحملين اذ الشيء قد يكذب عن نفسه باحدهما ويصدق عليه بالآخر
على ان الفرق الكبير الواقع بين الشخصيات والطبيعيات لاشتمال المحصورات على عقد وضع ايجابي هو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان بالفعل
فان قولنا كل ج ب ليس معناه الجيم الكلي والكاتب طبيعة وكلية وهو ظاهر بل معناه كل ما يوصف بج ذهنا او عينا دائما او حينا
محيثا به اولا فهو ب بعض الاشكالات والانحلالات وهم التشكيكات الواقعة في هذا الموضع التي ربما زاحم السائر الى الله في سيره
ويعوقه عن السلوك اليه نعم ان السالبة المعدولة المحمول اعم من الموجبة المحصلة لصدقها بانتفاء الموضوع بخلاف الموجبة وقد يكون بعض

المفهوم مما لا يصدق على شيء بحسب الواقع كاللاشيء واللامعلوم واللاممكن العام وسائر نقائض المفهومات الشاملة فلا ينتظم الاحكام المترتبة الصدق
سلب نقيض الاخص عما هو نقيض العرض صدق نقيض الاعم عليه اذا كان معدوما فيلزم صدق قولنا ليس بعض اللاجوهر بلا حيوان بانتفاء الكل
البعض وكذا الحال في نقيض المتساويين فيصدق بعض اللاجسم ليس بلا متحيز لانتفائه في نفسه ومن ثم لزم تخلف قاعدة تعاكس العمية الاخصية في نقيضي الاعم
والاخص وتلازم الحكم بتساوي نقيضي المتساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض وغيرها مما في القاعدة سالما عن النقض الشامل
اجابوا عنه في المشهور بان احد والربط في السوالب على انه ايجاب لسلب المحمول وفصلوا الموجبة السالبة المحمول عن الموجبات في استدعاء وجود الموضوع
والحقوها بالسوالب في عدم الاستدعاء ووضعوا الاحكام بما عدا النقائض الطبائع العامية جميع هذه الاراء من مجازفات المتأخرين المشهورين
بالحكايات من المقلدين الذين ليس لهم قدم راسخ في العلم والعرفان ووصل الحكمة في ذلك العقد ما اشرنا اليه سابقا ان اعمية السالبة عن الموجبة بسبب
استدعاء الوجود للموضوع وعدمه ليست بحسب الشمول الافرادي بل بحسب الشمول الاعتباري اي لا بمعنى انهما بحيث يكون احدهما يصدق على فرد
من الموضوع حيث يكذب عنه الاخر بل بمعنى ان احدهما يصدق على فرد من الموضوع حيث يكذب عنه الاخر بل بمعنى ان احدهما يصدق على
شيء باعتبار لا يصدق عليه الاخر بذلك الاعتبار وان كان الموضوع فيهما جميعا مما يلزم ان يكون موجودا بنحو من الانحاء
سواء كان عدوليا او تحصيليا فتقتضي ثبوت الموضوع بالوجه المقرر المفصل في موضعه في مطلق العقود لا بد من مطلق الثبوت عينيا كان
او عقليا او تقديريا وما يصدق الحكم معه في السوالب هو ما يقابله وبذلك تحسم مادة الشبهة فيصدق تلك الاحكام حقيقية واللازم
وجود موضوعاتها بحسب الفرض والتقدير ومطابق الحكم ومصداق العقد فيها انما هو كون عنوان الموضوع بحيث لو تحقق في شيء او
عليه تحقق فيه او صدق عليه المحمول فانما يلزم الوجود الخارجي او الذهني لو حكم في تلك القضايا بثبوت المحمول للموضوع في العين او في العقل
على البت فليس كذا والعموم بين المفهومين ليس معناه ومقتضاه الا كون احدهما بحيث لو وجد في مادة وجد الاخر فيها كليا دون العكس
والمساواة كونهما كذلك من الجانبين كليا وليس في ذلك لزوم الاجتماع في مادة بحسب الواقع بالفعل وكلاهما من جملة مطلق ان الامر في تلك الطبائع
الشاملة على هذه الشاكلة كيف والحكم الذي يجري عليه هذه الاحكام ليس مفهوم مما يحتاج الى وجود فرد له في العين او في النفس وكلم الحكم
مع عروض تلك النسب واحكامها بالقياس الى الحكم في عدم توقفها على وجود موضوعات لها حكم في شيء من الادعية والمواطن
منها انه صدق قولنا كل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام وهذا ظ وصدق ايضا قولنا كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص
فهو ممكن بالامكان العام لانه اما واجب بالذات او ممتنع بالذات وكل منهما ممكن عام فلو وجب ان يكون نقيض العام مطلقا اخص من
نقيض الخاص كما يلزم المقدمة الاولى كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص وصار صغرى للمقدمة الثانية وانتج كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن
عام وانه تناقض مستحيل وكذلك يلزم الثانية كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وصار صغرى للاولى وانتج ايضا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن
عام وانه تناقض واجاب عنه الحكيم الطوسي بان الممكن العام معناه قسمين هما مانعا الجمع والخلو واذا الحق بحيث يشمل القسمين فليس

يكون

يكون خارجا عن النقيضين واذا تقرر ذلك فنقول القياس الاول من القياسين المذكورين وهو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو
ليس بممكن خاص وكل ما ليس بممكن خاص ... الصورة وهو خارج عن النقيضين معا ... الكبرى وهو داخل في احدهما واما القياس الثاني و
هو قولنا كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن خاص وكل ما هو ممكن خاص فهو ممكن عام ... ان عكس نقيض قولنا كل ما ليس بممكن خاص فهو
ممكن عام ليس هو هذه الصغرى بل عكسه نقيضان كل ما ليس بممكن عام فهو ليس بممكن خاص والمراد منه هو خارج عن النقيضين لا
الذي هو داخل في احدهما فاعيدا القول في السؤال بان الخارج عن النقيضين الذي يعبر عنه بليس شيئا اصلا فلا يمكن ان يحمل عليه
شيء حتى يكون اخص من شيء فاذن كيف يكون ما ليس بممكن خاص اعم منه فالجواب ان ما ليس بممكن خاص يصدق مع الذي ليس شيئا اصلا
الذي يعبر عنه بانه ليس شيئا مع الداخل في طرف النقيض اي الواجب بذاته والممتنع بذاته ولا يراد بكونه اعم الا هذا وبعض ساداتنا ...
علو تصدى الكلام في هذا المقام قائلا بان الامكان العام هو ما يلزم سلب ضرورة عدم الشيء فان سلب الضرورة في ...
واجب المعنى لنفسه ... ما يتصف بذلك الامكان عن النسبة ان كان الامكان لجهتها وعدم ذات الموضوع عن اتصافه ...
ان كان الممكن هو المحمول وضرورة عدم كل مفهوم هي امتناع ذلك المفهوم فالامكان العام سلب امتناع ذات الموضوع او سلب امتناع
العارض له وهو النسبة وعلى التقديرين لا يصدق الممكن العام على الممتنع وجمهور الناس يصفون ان ايجاب ...
في طرف الوجود والممكن العام فالمنفي في الواجب هو العدم وفي الممتنع هو الوجود والممكن يصح عليهما فان اريد بالممكن العام المعنى الاول لم يصدق
قول المشكك الممتنع بالذات ممكن عام وان اريد ما يوضع عند الاكثرين فيقال اما ان يعتبر في كل من الواجب والممتنع ضرورة احد الطرفين
فيكون ما ليس بممكن خاص منقسما الى ثلاثة اقسام واجب وممتنع وضروري الطرفين فلا يصح حينئذ ان ما هو ضروري الطرفين مسلوب
عما هو غير واقع في طرفيه واما ان يعتبر في كل منهما ضرورة احد الطرفين بلا شرط اخر من اعتبار ضرورة الطرف الاخر وعدمها فلا يصح ان
كل ممتنع مسلوب الضرورة عما هو غير واقع في طرفيه اذ ضروري الطرفين ممتنع وليس يصح فيه ذلك وصاحب ... اراد مناقضة
قولهم كل ما ليس بممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام بانه لا يصدق على المهية من حيث هي الممكن بالامكان الخاص ولا
يصدق عليها من تلك الحيثية الممكن بالامكان العام ايضا وهذه المناقضة غير مرضية اذ المراد التصادق بحسب نفس الامر وان لم
يكن بحسب بعض مراتب المهية في نفس الامر من الاعتبارات العقلية فصل في ان العدم اي من نحو كان ... اتصاف الواجب بالذات
المشهور من اقوال الحكماء ان بعض انحاء الوجود بخصوصه مما يمتنع بالنظر الى الحقيقة الواجبة وذلك مما لا ينافي كونه واجب الوجود بالذات
كما ان امتناع نحو من الوجود للممكن لا يخرجه عن حد الامكان الذاتي ولا ينافيه بل يؤكده ويقرره وكذلك امتناع نحو من العدم بخصوصه
بالقياس الى ذات الممكن مما لا ينافي طبيعة الممكن ومفهوم الامكان وكذا امتناع بعض انحاء العدم بالقياس الى الممتنع بالذات
كالعدم المسبوق بالوجود او ... الوجودات الامكانية مما يمتنع اتصاف الواجب تعالى به وكذا الوجوه ... [illegible]

والوجود اللاحق وانما ذلك لخصوصيات العينونية النقصانية وللاوصاف العدمية ان
الزايل والوجود الجسماني والوجود الحلولي والعرض وبالجملة الوجود اللاحق واما الاول فكالوجود الجوهري
بعض انحاء الوجود ممتنع على بعض الممكنات في بعضها على الجميع اما الثاني فكالوجود الواجبي على الجميع
على الاعراض والوجود المفارق على المادي والوجود القار على غير القار وكذا ممتنع على الغير القار بالذات بحسب الهوية ان يكون له عدم
سابق على وجوده او وجود بعد عدمه او عدم بعد وجوده فيليه ولعدم تقدره زمانية لا اجتماع بحسبهما بين القبل والبعد وان لم
يمتنع الوجود ولا العدم المطلقين عليه وكذا العدم الذي هو رفع الوجود المتحقق في وعاء الواقع بعد اعتباره موقعه وتحققه عن موضوع
يجب ما هو فيه من الجهات في الاعتبارات الزمانية والمكانية والوضعية ممتنع على كافة الممكنات امتناعا وصفيا لا ذاتيا لعلل و
تلويح اما ان بعض انحاء الوجود ممتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوبا بالقصور والنقص فمما لا شبهة فيه واما امتناع
اتصاف الواجب بغيره من حيث كونه وجودا ما مطلقا فمنظور فيه كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من
جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف من جهة العدم فلكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية ذي
ذات اعتبارين اعتبار سنخ الوجود بما هو وجود واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ومرتبة غير الغاية فاحد الاعتبارين يمتنع اتصاف
الواجب بغيره وبالاخر يجب له الاول فقط واما الثاني فلان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كما مر وايضا نقول لا
لو امتنع طور من اطوار الوجود عليه تعالى باعتبار طبيعة الوجود مع قطع النظر عن خصوصية قيده العدمي لزم ان يتحقق في ذاته تعالى جهة امتناعية
بالقياس الى طبيعة الوجود بما هو وجود مع الجهة الوجوبية التي كانت له فيلزم تركيب الجهات والاعتبارات في ذاته بذاته تعالى عنه
علوا كبيرا اللائق بهذا النحو من السكر والاختلاف لو استحال عليه تعالى لاجل كونه مستلزما للتركيب في ذاته على ما قررت اللازم مثل هذا التركيب فيه
ايضا من اعتبار جهتي وجوب الوجود وامتناع العدم لانا نقول هذان الاعتباران غير مستلزمان للتركيب بوجه لعدم تخالف الجهتين فيهما
بخلاف ما نحن بصدده والفرق بين القبيلين بخفي لان حيثية وجوب الوجود هو بعينها حيثية امتناع العدم بلا تغاير واختلاف
لا في الذات ولا في الاعتبار لانهما ذاتا واحدة بحسب صرافة وحدتها وبساطتها مصداق لصدق هذين المفهومين بخلاف
ما نحن فيه فان ذاتا واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون الا مصداقا لمعنيين متنافيين متناقضين بضرورة من الفطرة الانسانية
وهذا الاصل من جملة الاصول التي تقرر ما نحن بصدده من كون جميع الموجودات بحسب وجوداتها رشحات وفيوض ورقائق الوجود
الالهي وتجليات وشيونات للحق الصمدي واما كون بعض انحاء العدم ممتنعا للممكن بالذات او للممتنع بالذات فهو ايضا محل بحث فان العدم
مما لا امتياز فيه حتى يمتنع بعضه دون اخر كما مر بل ربما كان هذه الاوصاف العدمية مما يستتبعها بعض الاوصاف الوجودية على سبيل الاستتباع
والاستجرار فالحق ان امتناع العدم المسبوق بالوجود للممتنع بالذات يرجع الى امتناع ذلك الوجود السابق عليه فانه اذا امتنع السابق
على شيء امتنع اللاحق ايضا باعتبار كونه لاحقا به اذ اللاحقية لا ينفك عن السابقية واذا اتصف اللاحق بالشيء بالامتناع لا بالذات بل

باعتبار

باعتبار اللحوق كان امتناعه تابعا لامتناع الملحوق به فيكون امتناع العدم اللاحق عدم كان للممتنع بالذات امتناعا بالعرض وههنا
شك مشهور صعب وقد سهل اندفاعه بما حققنا من ان الواجب لذاته يجب له طبيعة الوجود مطلقا والممتنع بالذات ممتنع
عليه طبيعة الوجود لكن على الوجه الذي عيناه وذلك الشك هو ان الزمان اذا امتنع عليه لذاته العدم السابق واللاحق لزم ان يكون
الزمان واجب الوجود لذاته تعالى القيوم الواجب بالذات عن التغير علوا كبيرا واجابوا عنه بان الواجب بالذات هو الذي يمتنع عليه جميع
انحاء العدم والزمان ليس كذلك اذ لا يستحيل ان يكون معدوما بالكلية ازلا وابدا وظاهر انه لا يوافق اصولهم حيث تقرر عندهم
وصرحوا بان الوجود الامكاني يمتنع عليه ثم يرد عليه ايضا ان الوجود الذي يكون للزمان في مقابلة العدم السابق واللاحق يلزم ان
يكون واجبا له فلزم استغناءه عن العلة في استمرار وجوده ومن اصولهم ان الممكن كما يحتاج الى العلة في وجوده الحدوثي يحتاج اليها في وجوده
البقائي ثم تكلفوا في الجواب عنه بان مقابل العدم المتقدم والمتأخر شيء هو رفع العدم المتقدم ورفع العدم المتأخر وهذا المعنى
من الوجود الاستمراري كما ان صدقه على ذلك وعلى عدم ما ازلا ابدا صدق رفع العدم اللاحق للزمان على عدمه مطلقا ونحن
بعون الله تعالى مستغنين عن هذه التجشمات فان مناط الوجوب الذاتي في فلسفتنا هو ضرورة طبيعة الوجود المطلق بما هو وجود مطلق
وملاك الامتناع الذاتي هو ضرورة رفع طبيعة وجود مطلقا وتحقق طبيعة كلية من الطبايع العامة المتواطئة وان كان بتحقق فرد من افرادها و
ارتفاعها بارتفاع جميع الافراد لها لكن الوجود ليس شموله وانبساطه من حيث عروض الكلية والعموم له بل الاطلاق وشمول نحو اخر سوى العموم على
ما يعلمه الراسخون في العلم فوجوب حقيقته المطلقة يستلزم وجوب جميع شعبه ومراتبه وفروعه وامتناع هذه الحقيقة يستلزم امتناع جميع
مراتبه وانحائه وتجلياته فالزمان بهويته الاتصالية التي من افق التجدد والتغير وعرش الحوادث في التشبه بشأن واحد من شؤون العلم
الاولى ومرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون اضعف الممكنات وجودا واخس المعلولات ويمكن ان يجاب عنه الاخير
بان الامر التدريجي الوجود بالذات كالزمان المتصل وما يسكن به كالحركة القطعية ليس لهم بقاء حتى يحتاج في بقائه الى سبب بل زمان وجوده
بعينه ليس الا زمان حدوثه وهو مما يحدث ذاته وهويته الاتصالية شيئا فشيئا سواء كانت متشابهة الاتصال كالحركات المستقيمة
العنصرية او غير متشابهة كالدورات الاكرية الفرشية فاذا كانت اوقات بقائه بعينها اوقات حدوثه بمعنى ان لا بقاء له في حقيقته
الا التدرج في الحصول والانقضاء في اصل الكون فلا يسمع لقائل ان يقول ان الزمان في بقائه هو محتاج الى العلة ام مستغن عنها ولنا
وجه اخر في دفع اساس الشبهة المذكورة وهو ان وجود الزمان والحركة المتكممة به ليس كوجود غيرهما من الاعراض التي لها مهيات متحصلة
بما هي كذلك بل حقيقتهما ومعناهما ان طلب شيء من الكمالات في الاشتياق اليه وليست من شأنه الحيلولة انما الشيء ما يطلب ويشتاق اليه الا يصلح
لان يطلب ويشتاق اليه الا ما يكون جهتها نفس الطلب للشيء والاشتياق اليه والزمان ليس الا مقدار الطلب والاشتياق وعدد هما فهما
المهيات ما دامنا اخذنا على هذا الوجه الذي هو مقتضى ذاتيهما فلا يمكن الحكم عليهما بان شيئا منهما كيف نسبته الوجود اليه من الضرورة و

واللاضرورة والدوام واللادوام والانقطاع واللاانقطاع بل جاز الاتصاف بهذه الامور انما يكون على سبيل الاستتباع والعرض
وان لم يكونا ماخوذين على هذا الوجه فقد انسلخا عن ذاتيهما وصارت كل واحدة منهما شيئا اخر له حكم اخر بعد ان استوفى النظر
في ذاته تظهر حكمه كونه من طبيعة من الطبائع فصل في ان المتوقف على الممتنع بالذات لا يلزم ان يكون ممتنعا بالذات لو توقف
الشيء على محال بالذات لا يقتضي استحالة المتوقف استحالة ذاتية بل انما بالغير فقط لا استحالة الموقوف عليه بالذات فلا ان الموقوف عليه ان
كان موصوفا بالممتنع بالذات في الموقوف صفة كالامتناع بالذات كان استحالته بالذات يلزم استحالة الموقوف عليه بالذات فذلك الخصوص
الموصوف بما هو موصوف في الصفة بما هي صفة كالقبح اقول منشأ ذلك ان اتصاف الشيء بالوجود ومقابله ليس كاتصاف القابل بالمقبول
او بعدمه ولا كاتصاف عدم القابل لعدم المقبول حيث يجب ان يتاخر الصفة عن الموصوف في وجودها كان او عدما وذلك كاتصاف
الجسم بالبياض فانه لا بد ان يكون للموصوف ثبوت وللصفة ثبوت اخر متفرع عليه ثم يتصف الموصوف بتلك الصفة بعد
تحقق ذاته بذاته وكذا في اتصاف عدم الجسم بعدم البياض فان ثبوت الوجود لشيء موضوع وحمله اياه هو بعينه ثبوت ذلك الموضوع
فلا اتصاف ولا ما عنينا هنا الا بحسب التحليل العقلي كما مر تحقيقه وكذا عدمه هو عبارة عن عدمه في نفسه لا عدم شيء اخر عنه فاذن
كان اتصاف الوجود بالوجوب هو بعينه اتصاف الشيء الموجود بذلك الوجود بالوجوب من غير تابع ومتبوع هناك في نفس الامر
الا بحسب الملاحظ فكذا اتصاف العدم للشيء بالامتناع هو بعينه اتصاف ذلك المعدوم بالامتناع وكذا حال اتصاف ذلك الوجوب
بوجوب اخر وحال اتصاف ذلك الامتناع بضرورة ثبوت الامتناع وهكذا الى ان تقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ففي جميع هذه الا
اتصاف الموضوع بصفة منها عين اتصاف وصف تلك الصفة وما يلزمه من غير توقف وتابعية ومتبوعية الا بحسب الملاحظة
عندنا ان المتوقف على المستحيل بالذات من حيث انه متوقف عليه لا من حيث انه عينه يكون دائما مستحيلا بالغير لا بالذات كما ان الواجب
بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات لا واجبا بذاته ولا ممتنعا بذاته كما مر وسيعلم من مستانف القول ان ما اشتهر بين المحال المبين للمحال
ما يستلزم محالا ليس بصحيح كليا بل انما يصح جزئيا اذ تحقق بين المحالين علاقة عقلية كما بين المحال بالذات والمحال بالغير الذي
الموقوف على امر ممتنع بالذات فلا استلزام بين محالين كلاهما مستحيل بالذات كما لا استلزام بين واجبين كلاهما واجب
بالذات لان الاستلزام بين شيئين لا يتحقق الا بمعلولية احدهما للاخر اذ لا بد في التلازم اما كون احد المتلازمين علة والاخر معلولا
او كونهما معا معلولي علة واحدة فاحد المتلازمين لا بد وان يكون معلولا بوجه والمعلول لا يكون الا ممكنا بالذات لما تحقق
ان علة الاحتياج الى الغير والتوقف عليه الامكان لا غير فالممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا بالذات فلا يلزم بين المحالين
الذاتيين وكما لا استلزام بين محالين ذاتيين فلا استلزام بين الشيء وما ينافيه وهما في ذات واحدة ولكن ان يقول اذا
بطل ان يستلزم مفهوم ما ممكن او محال ما ينافيه فاذن ما شان القياسات الخلفية حيث يثبت بها الشيء على فرض عدمه

فيها الشيء

فيها الشيء من فرض نقيضه كما يقال في اثبات عدم تناهي الكمية الغير القارة بالذات اعني الزمان ان عدمه قبل وجوده قبلية لا
يجتمع المتقدم بها مع المتاخر وكذا عدمه بعد وجوده بهذه البعدية يستلزم وجوده وكما يقال في اثبات تناهي الكميات القارة
اعني المقادير التعليمية بالبراهين الدالة على تناهيها مستلزم فرض لا تناهيها لك ان اردت تبيين هنا ان الممتنع المفروض الوقوع
لو كان حاصلا في نفس الامر كان عدمه واقعا فيها ولو كان المتحقق فيها هو نقيض الشيء كان الشيء متحققا في نفس الامر وان
الزمان لو كان عدمه واقعا قبل وجوده او بعد وجوده لم يكن عدمه واقعا قبل الوجود او بعده فذلك من الا في المقربات كان
تلك المفروضات لو وقعت كانت بحيث تحققها مستتبعة للوازمها مقتضية لاحكامها واثارها المختصة لا مناقضة لها منافية لها
لا حكمها واثارها وان اردت انه مما يتبين بالبيانات الخلفية انه لو فرض شيء من تلك الامور مع بقاء سائر الاوضاع الممكنة
والواقعة بحالها لكان يلزم هناك من فرض ذلك الشيء مع اجتماع اوضاع اخر ممكنة ما يسوق الى ان هذا الفرض غير مطابق للواقع
من حيث انه فرض لامر ونقيضه فرض لعدم الشيء ووجوده معا فذلك امر من الواضح ولكن فيها ما يسمى استلزام الشيء لما ينافيه
استحالة امتناع الشيء لكون فرضه وضعا او رفعا مؤديا الى ما يقتضي الوجوب بحسب سائر الاوضاع الواقعة والممكنة المقتضية بحسب
مساوق لفرض اجتماع المتنافيين عند التفتيش فبالجملة الفرض الذي في البيانات الخلفية عبارة عن انه مفروض على انه محقق لانه
فرض نفسه ان كان مع الامور التي يستلزم نقيضه ولو كان فرض ذلك الشيء على وجه انه فرض امر واقع لوجب ان يوضع مع فرضه وضع
جميع لوازمه وملزوماته ورفع جميع مناقضاته ومنافياته ومنافيات لوازمه وملزوماته حتى يكون فرضه فرض امر واقع وليس يمكن
فيه كذلك بل يقال في بيان الخلف انا لو فرضنا ذلك الشيء وتصورناه لعلمنا انه لو تحقق هذا الشيء في الواقع لكان عدمه
متحققا في الواقع فاذن المستحيل المفروض في العقل بحسب مفهوم في الذهن يحكم عليه باستلزام ما هو مفهوم له لا اجتماع المتنافيين مفهوم
اجتماع المتنافيين بما هما متنافيان في لحاظ الذهن ليس من المستحيلات بل من الممكنات كما وقعت الاشارة اليه ثم ان المفهوم الملزوم ليس
لشيء من الاشياء الواقعة في عالم الامكان فيرجع ذلك الى الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فيجعل الشرطية بحسب الوضع الفرضي
لازمة جميعا موجبا لبطلان الفرض فيكون مجموع العقد الشرطي والعقد الاستثنائي مؤديا بالحكم باستحالة المفروض لا فرض المفروض فقط
لتحيل انك قد سمعت سابقا وتحققت ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بغيره فاعلم ونبه كما يستعمل مثل ذلك البيان في الممتنع بالذات
والحكم ان الممتنع بذاته يستحيل ان يمتنع بغيره والا لبطل امتناعه ببطلان ذلك الغير وايضا لا يتصور لذات واحدة عدمان ولا امتناعان
ولا يتصور ايضا عدم واحد وامتناع واحد لذاتين كما لا يتصور لذات واحدة وجودان ولا وجوبان ولا وجوب واحد وضرورة
واحدة لذاتين فقد ظهر ان كلا من الوجود والبطلان وضرورة واحدة لذاتين فقد ظهر الوجود وضرورة العدم لا يتكثر الا بتكثر
الموضوعات ولا يتحد الا مع اتحاد الموضوع فاذن يستحيل ان يكون امتناع ماهية مفروضة بحسب الذات وبحسب الغير معا او على

الثبات او المستحيل بالذات يكون ضرورة عدمه بحسب نفسه في لحاظ البتة فقد بزغ ان كل ما بالغير من الوجوب والبطلان فموضوعه الممكن بالذات
وقد علمت ان معنى الامكان الذاتي يجب ان يتصور على وجه نسبته الى كل من الوجوب بالغير والامتناع بالغير نسبة النقص الى التمام
حتى يستصح اتصاف الممكن بكل منهما ولنتعلم ونذكر ان العقل كما لا يستطيع ان يطيق اشراق نور الاول لفرط علوه وتعقل كنه مجده وجلاله
لغاية سطوع شمس كبريائه وفرط ظهوره وفعليته كذلك لا تقدر ان تعقل الممتنع بالذات لفرط نقصه وبلوغه اقصى غاية النقصان الى
حيث كان في الشبه فان الشئ لا ينفك عن الوجود فما لا وجود له لا شيئية له والعقل الانساني لا يقدر على ادراك جهات الاشياء
وشيئياتها ولا تقدر على تعقل الوجود الصرف الذي لا شيئية له كما في الواجب جل اسمه ولا على تعقل العدم الصرف الذي لا شيئية له ايضا من جهة
من الوجوه لكن هنا لفرط الكمال والفعلية وههنا لفرط النقصان والبطلان وكلما تقرب شئ من الاول تعالى كان تقربه في ذلك الحكم اعلى
الاول وما يتلوه وكلما تقرب الى الممتنع كان تقربه منه في الحكم كالهيولى الاولى والحركة وما تقربهما وتحصيل القول ان من المعلومات ما وجوده
في غاية القوة مثل الواجب الوجود وما يتلوه العقول المفارقة والجواهر الروحانية ومنها ما وجوده في غاية الضعف شبيه بالعدم لكونه
مخالطا للعدم مثل الهيولى والزمان والحركة ومنها ما يكون متوسطا بين الامرين وذلك مثل الاجسام المادية عند القوم ومثل الاجسام
التي في خيالنا عند من اذ يجعلها لم تبرع صورته عن المادة برعا ما لا يمكن العلم به كما تحقق في مباحث الحواس والمحسوسات والعقول البشرية
ما دامت مدبرة لهذه الابدان العنصرية يعجز عن ادراك القسم الاول كما يعجز ابصار الخفافيش عن ادراك نور الشمس لانه يبهر ابصارها وعن
ادراك القسم الثاني لضعف وجود تلك الامور ونقصانها كما يعجز البصر عن ادراك المدركات البعيدة والصغيرة في الغاية فاما القسم الثالث
فهو الذي يقوى القوة البشرية على ادراكه والاحاطة بكيفية الابعاد والاشكال والطعوم والالوان وسبب ذلك ان اكثر النفوس البشرية
في هذا العالم مقامها مقام الخيال والحس والمدرك لا بد ان يكون من جنس المدرك كما ان الغذاء لا بد وان يكون من جنس المغتذي فلذلك سهل
عليها معرفة هذه الامور فصل فان حقائق الاشياء ان الامور الغير الممتنعة بالذات يمكن ان يكون معلومة للبشر بما يوجد في بعض الكتب ان
الحقائق المركبة يمكن معرفتها وذلك لاجل امكان تعريفها باجزائها المقومة لها فاما البسائط فلا نها لا تعقل حقائقها بل الغاية القصوى
منها تعريفها بلوازمها واثارها مثل ان يقال ان النفس شئ محرك للبدن فالمعلوم منه كونه محركا للبدن فاما حقيقة النفس وماهيتها فهي
غير معلومة ويحتجون على ذلك بان الاختلاف في ماهيات الاشياء انما وقع لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الاخر فحكم بمقتضى ذلك
الحكم فاما لو عرف حقائق الاشياء لعرف لوازمها القريبة والبعيدة لما ثبت من ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ولو كان الامر كذلك لما
كان شئ من صفات الحقائق مطلوبا بالبرهان هذا ما قيل ولعل هذا القائل لم يفرق بين العلم بوجه الشئ وبين العلم بالشئ بوجه فان
الاول يصلح موضوع القضية الطبيعية ولا يسرى الحكم عليه الى افراده فضلا عن لوازمها القريبة والبعيدة والثاني يصلح موضوعا للقضية المتعارفة
لكن ليسرى الحكم عليه شئ الى افراده الحقيقية بالذات دون افرادها العرضية ولوازمها وملزوماتها الا بالعرض وسراية الحكم على الشئ

الى شئ

الى شئ اخر بالعرض لا توجب ان يتعدى منه الى ثالث وكيف الى ما بعده ثم يجب ان يعلم ان العلاقة اللزومية بين الاشياء انما يتحقق
باعتبار وجوداتها لا باعتبار ماهياتها اللهم الا في لوازم الماهيات من حيث هي والمتمثل في الذهن من الموجودات الخارجية ماهياتها
ومفهوماتها لا هوياتها الوجودية وهي التي يستحق ان يسمى بالعينية كما سبق في العلوم والعقل والحس والمشهور بالغير لوازمها العينية هو وجودها العيني
فلا يلزم من تعقل شئ من الاشياء الواقعة في العين تعقل لوازمه قريبة كانت او بعيدة وبهذا يندفع تلك الشبهة وقال الامام الرازي في
المباحث المشرقية ان الحقائق البسيطة يمكن ان يكون معقولة وبرهانه ان المركبات لا بد وان يكون تركيبها من البسائط لان
كل كثرة فالواحد فيها موجود وتلك البسائط ان استحال ان يكون معقولة كانت المركبات غير معقولة بالحد ولا يمكن ايضا ان يكون معقولة
بالرسم لان الرسم عبارة عن تعريف الشئ باللوازم وتلك اللوازم ان كانت بسيطة فهي غير معقولة وان كانت مركبة من بسائط فهي
ايضا غير معقولة بالجملة فالكلام فيها كالكلام في الملزومات فاذن القول بان البسائط لا يصح ان يعقل يوجب القول بان لا يعقل
الانسان شيئا اصلا لا بالحد ولا بالرسم لكن التالي باطل ظاهر البطلان فالمقدم مثله انتهى كلامه وفيه بحث اذ لقائل ان يقول ان عرف
ان الماهيات المركبة معلومة لا يلزم تسليم ان يكون معرفتها حاصلة من معرفة بسائطها بالحقيقة اذ لا نسلم ان معرفة الشئ المركب بكنهه عبارة
عن معرفة اجزائه واجزاء اجزائه حتى ينتهي الى معرفة البسيط بل حد الشئ المركب لعله يكفي فيه معرفة اجزائه القريبة ولو بالرسم وايضا لاحد ان
يقول لا نسلم ان معرفة الاشياء المركبة لا بد ان يحصل من معرفة اجزائها سواء كانت قريبة او بعيدة بل ربما يعرف بوجه اخر لا بكنهها ولا
بالحد بل بالمشاهدة الحضورية او بالرسم من جهة اثارها ولوازمها فاذا انتقل الكلام الى كيفية معرفة تلك اللوازم والرسوم نقول تلك اللوازم
سواء كانت بسايط او مركبات انما يعرف بوجه من الوجوه لا بكنهها وحقائقها ومن قال ان البسائط غير معقولة اراد انها غير معقولة
بحقائقها وكنهها لا انها لا يعرف بوجه من الوجوه ولو بمفهوماتها العامة كالشيئية والممكنة وغيرهما بل الحق في هذا المقام ان يستفسر من
القائل بعدم كون البسائط غير معلومة ان المراد من البسيط مفهوما بسيطا او موجودا بسيطا فان اراد بان العقل لا يعرف الوجود
اي من حيث هويته الشخصية بصورة عقلية مطابقة له فذلك حق لا ريب فيه كما مر سابقا في تحقيق مباحث الوجود وان اراد بان العقل
يعرف مفهوما من المفهومات البسيطة فهو ظاهر البطلان فان العقل يدرك مفهوم الكون المصدري والشيئية ومفهوم الذي
وما وغير ذلك فاما ان يكون المعقول لنا من كل شئ مفهوما مركبا او بسيطا فان كان مفهوما بسيطا فهو اما كنه شئ بسيط او وجه
فعلى الاول تعقل كنه ذلك الشئ البسيط وعلى الثاني ايضا تعقل كنه ذلك الوجه بعينه ان لم تعقل كنه ذي الوجه اذ لو كان تعقل كل وجه
بوجه اخر وذلك الوجه بوجه اخر وهكذا لعسر الوجوه وتعقلها الى غير النهاية او بدور فلزم ان لا يعقل شئ اصلا واللازم باطل
فكذا الملزوم وان كان مفهوما مركبا كان المفهوم البسيط جزؤه ولا محالة لاستحالة تركب المفهوم من مفهومات غير متناهية منعدة مع
وعلى تقدير عدم التناهي في المفهومات يكون المفهوم الواحد البسيط متحققا لان الكثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد

الواحد لانه مبدأهما واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في التعليقات بهذه العبارة ان الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من
الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها خواص واعراض
فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقائق الاعراض ومثال ذلك
انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف شيئا له هذه
الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك الفعال ليس هو حقيقة
الحيوان بل خاصيته ولازم له والفصل الحقيقي له لا ندركه ولذلك يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل احد يدرك غير ما يدركه الآخر فحكم بمقتضى
ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا مخصوصا عرفنا انه مخصوص من خاصية له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخر بواسطة ما عرفناه اولا ثم
توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما اثبتنا انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض لها
او لازم ومثاله في النفس انا رأينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك الحركة محركا ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له محركا خاصا
او صفة خاصة ليست لسائر المحركات ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها الى آخر كلامه قوله ويدل كلامه هاهنا ايضا
اليه وقد اقمنا البرهان عليه في مباحث الوجود من ان افراد الوجود لا برهان عليها الا على ضرب من التحقيق برهانا شبيها بالعلم حيث ذكر ان حقيقة

الحقيقة

كل موجود لا يعرف بخصوصها الا بالمشاهدة الحضورية وفصول الاشياء عندنا عين صورها الخارجية فحق انها لا تعرف الا بمفهومات وعنوانات
صادقة عليها وتلك المفهومات وان كانت داخلة في المفهوم المركب المسمى بالحد المشتمل على ما يسمى جنسا وما يسمى فصلا الا انها خارجة عن
نحو الوجود الصوري الذي به يكون الشيء حقيقة او ذا حقيقة والشيخ ذكر في بعض مواضع الشفا ما معناه ان فصول الحيوان ليس مفهوم الحساس
بل جوهر نفسه الذي بها تمام ذاته وهويته وحقيقته وكذا فصول سائر الانواع والاجناس على الاول المسمى فصلا منطقيا والثاني فصلا اشتقاقيا
لانه غير محمول على النوع المركب والمحمول عليه هو المفهوم الماخوذ منه وذلك بالحقيقة لازم من لوازمه ومن هذا الموضع يعلم ان للوجود اعيانا
خارجية ليس عبارة عن مفهوم عقلي انتزاعي اضافي كما ذكره ما اصيغ اليه كما زعمه المتاخرون وهذا الكلام من الشيخ كالنص على ما ادعيناه

فصل في اقسام الممكن الممكن ينقسم الى ما يكون ممكن الوجود في ذاته والى ما يكون ممكن الوجود لشيء وكل ما هو ممكن الوجود لشيء فهو ممكن الوجود
في ذاته ولا ينعكس فان من الممكنات ما هو ممكن في نفسه ولا يكون ممكن الوجود لشيء آخر الا لواجب الوجود لشيء آخر كالصور للمواد والموضوعات
للاعراض او مستلزم الوجود لشيء كالجواهر القائمة بانفسها ثم ما يكون ممكن الوجود في ذاته فاما ان يكون امكان وجوده كافيا في فيضانه
عن علته واما ان لا يكون وتحقيق هذا الكلام يحتاج الى بيان مقدمة وهي ان جميع الممكنات مستندة الى سبب واجب الوجود لذاته فانه
واجب الوجود من جميع الوجوه والحيثيات وقد فرغنا من بيانه فلما كان كذلك استحال ان يختص صدور بعض الاشياء منه دون بعض
وان يختص بعض المستعدات بالفيضان عنه دون بعض بل جانب الفيضان متساو نسبته الى الكل ويكون عام الفيض بلا بخل لكن البراهين قائمة

بان بعض

بان بعض الممكنات وجد قبل بعض في سلسلة العلية قبلية بالذات كما يشاهد ايضا تقدم بعض الحوادث على بعض في سلسلة المتعاقبات
تقدما زمانيا فنقول هذا الاختلاف في الافاضة والصدور ليس من قبل واجب الوجود بالذات بل لاجل اختلاف في الممكنات في الماهيات
والاستعدادات في القبول فجميع الممكنات مشتركة في انها امكانات في انفسها وبماهياتها فان كان ذلك الامكان كافيا في فيضان الوجود عليها من
واجب الوجود فوجب ان يكون موجودة على سبيل الابداع من غير تخصيص بزمان دون زمان ومع ذلك يجوز ان يكون امكاناتها متفاوتة
بالاولوية والاقدمية والاشدية فان امكان العقل الثاني ليس كامكان العقل الاول اذ وجوده ممتنع على العقل الثاني في الحقيقة امكان
الوجود مطلقا بحصة في امكانه للوجود الذي بعد العقل الاول كما ان امكان العقل الاول انما يكون بالقياس الى الوجود الذي بعد الوجود
الواجب وهكذا القياس في سائر المبدعات وسيأتيك تحقيق هذا المقام في الكلام وان لم يكن مثل هذه الامكانات كافيا في الفيضان بل
لابد مع ذلك من شروط اخرى زائدة على اصل الماهية حتى يصير مستعد القبول الوجود فلمثل هذا الممكن قسمان من الامكان احدهما ذاتي الماهية
وهو كونه بحسب الماهية بحال لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال والآخر استعدادي وهو ايضا هذا المعنى بالقياس الى نحو خاص من وجوده
وذلك لا يحصل الا عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فما قيل ان هذا معنى آخر من الامكان ليس بصحيح نعم هما مختلفان بالموضوع
كما ستعلم في مباحث القوة والفعل ثم اعلم ان تلك الشرائط لابد ان يكون سابقة على وجود هذا الممكن سبقا زمانيا والا فلا يكون الممكن
حادثا هف ولا بد ان يكون لحصول هذا الاستعداد من حوادث سابقة لا تنتهي الى حد ولا بد ايضا من امر متجدد بالذات الهوية يكون حدوثه و
انقضاؤه من الصفات الذاتية له ثم انه لابد من محل لتلك الحوادث لتحصل بسببها تمام القبول لما يحدث بعده وذلك هو المادة

المرحلة الثالثة في تحقيق الجعل وما يتصل بذلك **فصل** في تحرير محل النزاع وتحديد حريم الخلاف في الجعل وحكاية القول في ذلك الجعل البسيط
وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب بين ما هو له وهو جعل الشيء شيئا وتصييره اياه واثره المترتب عليه هو نفس
الهوية التركيبية الحملية فيستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه ومن ظن ان ذلك ايضا يرجع بالآخرة الى الجعل البسيط يتعلق بشيء واحد كنفس
الصيرورة او الاتصاف يعبر عنهما في النحو الاتصاف وشبه ذلك في بعض الزبر فقد اخطأ فان النسبة الصيرورة او الاتصاف او غير ذلك
في النحو الاخير من الجعل انما يتصور بين طرفيها على انها مرآة لملاحظتهما والمرتبطة احدهما بالآخر على وجه يصير ملحوظا اليهما بالذات فيخرج
عن الوجه المذكور في متعلق الجعل يكون على النسبة على الاستقلال فاذا لوحظت على الاستقلال لا بالالتفات اليهما خرجت عن انها في
حدود ذاتها مهية من المهيات ذهنية او خارجية يستوي فيه القول بما هي في حد نفسها معقولة بالحاجة الى سبق عنه ذلك مجعول و
يفتقر اليه في اتصافها بما لا يدخل في قوامها واي كم في ذلك هو البرهان الذي يطرز ذلك ان الذهن له تصور والتصديق فان التصور
نوع من الادراك لا يتعلق الا بمهية الشيء كان والتصديق نوع آخر منه يستدعي طرفين وهما موضوع ومحمول ان يدخل النسبة بينهما
متعلقة على التبعية الصرفة فاثر التصور حصول نفس الشيء في الذهن واثر التصديق صيرورة الشيء شيئا ثم ان الجعل المؤلف يختص تعلقه

بالعرضيات اللاحقة لخلو الذات عنها بحسب الواقع ولا يتصور تخلل الجعل بين الشيء ونفسه وبين الشيء وذاتياته كقولنا الانسان انسان
والانسان حيوان لان كون الشيء اياه وبعض ذاتياته ضروري مستغن عن اي علة كانت اقول حصول نفس الشيء او نفس مقوماته مستغن
عن العلة بالضرورة اذ هو صريح الشارع بين اصحاب المعلم الاول اتباع الرواقيين مع اتفاقهم على عدم انفكاك المقوم عن الوجود
المطلق لصحة سلب المعدوم عن نفسه خلافا لطايفة من المتكلمين وقد سبقت حكاية بعض من هوسا منهم كجمهور المشائين ذهبوا
كما هو المشهور الى ان الاثر الاول للجاعل هو وجود المعلول وفسره المتأخرون بالموجودية اي اتصاف ماهية المعلول بالوجود بالمعنى الذي
ذكرناه لا ان الاثر الاول هو ماهية الاتصاف او ذات المعلول او نفس الوجود كما سبق من المهيات تحققها التصورية عندهم
عن اي علة وذهبت طايفة اخرى من الحكماء المعروفون بالاشراقيين على ان اثر الجاعل وما يصدر عنه اولا وبالذات هو نفس الماهية
ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية بلا افاضة من اي علة لا للوجود ولا للاتصاف لانهما عقليان مصداقهما نفس الماهية
الصادرة عنه كما ان مصداق كون الذات ذاتا نفس الذات بدون الاحتياج الى امر اخر فانه اذا صدرت ذات المعلول
كماهية الانسان مثلا عن العلة لا يحتاج بعد صدوره الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن جاعل
عن جاعل يجعلها اياها ولا يتوهم من ان كون الذات ذاتا لما كان متفرعا عن نفس الذات فالذات مجعولة محتاجة الى جاعل فكون
هذه النسبة ايضا محتاجة الى علة ومجعولة وكذا كونها موجودة على هذه الطريقة يحتاج الى الجعل السابق المتعلق بنفس الماهية
لانا نقول فرق بين الاحتياج الناشي من الشيء بالذات وبين احتياج الناشي منه بالعرض على سبيل الاتفاق فان صدق
الذاتيات في لوازم المهيات لا يحتاج الى جعل جاعل وتاثير موثر بل جعلها تابع لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات
مجعولة كانت ذاتياتها ولوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت الذات غير مجعولة كانت الذاتيات واللوازم ايضا غير
مجعولة بلا جعل ثابت للذات في كان الضرورة الازلية يرتفع الحاجة الى العلة كذلك الضرورة الذاتية والفرق بينهما بعدم
الاحتياج التبعي في الاول وثبوته في الثاني فالجاعل يجعل ماهية الانسان مثلا ثم هو بنفسه انسان وحيوان وقابل للتعقل لا بجعل
مولف اصلا ولا بنفس ذلك الجعل البسيط كما ظنه المحقق الدواني وتلامذته زاعمين ان ذلك مذهب الاشراقيين وقولهم ذاتيات
المهيات مجعولة بعين جعلها ليس معناه ان كون الانسان انسانا وحيوانا له مصداق حملها عليه يتعلق بجعل جاعل بل
بل انما راموا به ان جعل الماهية هو بعينه جعلها بسيطا بل الجعل البسيط يتعلق اولا بالذاتيات والمقومات ثم بالماهية اللوازم
مترتبة عليها من دون تعلق الجعل بها بالذات وكذا الحال على قاعدة مجعولية الوجود عند المشائين في صيرورة نفس الماهية
وصيرورة نفسها اياها او ذاتياتها وصحة سلب المعدوم عن نفسه كما يستدعي استلزام حمل الشيء على نفسه تعلق الجعل بذاتها
او وجودا على اختلاف القولين لا الاحتياج اليه نص في الاشارة الى مناقضة له الزاعمين ان الوجود لا يصلح للمعلولية

ان قدماء

ان قدماء الفلاسفة لم يورثوا اخلافهم حجة على صحة شيء من المذهبين بل الظاهر ان كلام الفريقين ادعاء بداهية دعواهم ولم
نجد في كلام الاوايل برهانا على شيء منهما بل اقتصروا على مجرد اشارات وتنبيهات وربما احتج بعض الناس على كون الوجود غير صالح
للمعلولية بوجوه منها الدليل المبني على كون الوجود امرا اعتباريا وعارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والجعل
بل الماهية هي الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الانسان موجود وحادث او معدوم وزايل لا الوجود ماذا لا يرد عليه القسمة
فكيف يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول لكن بفضل الله تعالى وتائيده فككنا هذه العقدة وحللنا هذه الاشكالات في مباحث
الوجود ومنها المتأخرين انه بطل كون الوجود معلولا بانه لو كان تاثير العلة في الوجود وحده لكان كل معلول شيء معلولا لغيره من
العلل وكل علة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان وكذا الملزوم بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علته
صالحة لعلية كل وجود فان الماء مثلا اذا سخن بعد ان لم يكن متسخنا فتلك السخونة ماهية من المهيات فصدورها عن المبادي
المفارقة الفياضة اما ان يتوقف على شرط حادث او لا يتوقف فان لم يتوقف لزم دوام وجودها لان الماهية اذا كانت
قابلة والفاعل فياضا ابدا وجب دوام الفيض واما ان يتوقف على شرط من الشرايط فالمتوقف على تلك الشرايط وجود السخونة
او ماهيتها فان كان المتوقف هو وجود السخونة فهو باطل لان ملاقاة الماء اذا كانت شرطا لوجود البرودة ووجود البرودة
مساو لوجود السخونة فما هو شرط لوجود احدهما يجب ان يكون شرطا لوجود الاخر لان حكم الامثال واحد ولو كان كذلك لوجب
حصول السخونة في الجسم عند ملاقاة الماء ولما كان الماهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل عند هذه الملاقاة فيجب حصول المعلول
يلزم من هذا حصول كل شيء عند حصول كل شيء حتى لا يختص شيء من الحوادث بشرط ولا علة وكل ذلك باطل بديهة الضرورة والعيان
فظهر ان المتوقف على ذلك الشرط هو ماهية السخونة فاذا كان المتوقف على الغير هو الماهية وكل ما يتوقف على الغير يستدعي سببا
فالسبب سبب للماهية لا للوجود فعلة الممكنات ليست علة وجودها فقط بل علة لماهياتها اولهما معا اشهر كلام هذا القايل وجوه
تحليل البيان تعرف لزلل البيان من وجوه الاول ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان حصصها ومراتبها متفاوتة بالتقدم والتأخر
والحاجة والغنى وقد مر بيان هذا في اوايل هذا الكتاب ولو كان الوجود ماهية كلية نوعية يكون لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج
وجه وقد علمت ان الوجود ليس ماهية كلية فضلا عن ان يكون نوعا او جنسا او عرضيا نعم هو منشأ مصدر لعروض الماهيات عنده
اعتبار العقل اياه وهو ليس من حقيقة الوجود في شيء كما مر مرارا فوجود كل ماهية بنفس ذاته يقتضي التعين لتلك الماهية لا بسبب زايد
مع ذلك معنى الوجود غير معنى الماهية وادراكه يحتاج الى لطف سر فالوجود بما هو وجود وان لم يضف اليه شيء غيره يكون علة و
يكون معلولا ويكون شرطا ويكون مشروطا والوجود العلي غير الوجود المعلولي والوجود الشرطي غير الوجود المشروطي كل ذلك بنفس كونه
وجودا بلا انضمام ضمائم واما ثانيا فلا تناقض ما ذكره بكون الوجود الواجبي علة للمعلول الاول على ان خلاصة الدليل فيه فانا نقول

على قياس ما ذكره ان وجود الواجب اذا كان علة للمعلول الاول فهو اما ان يكون علية لاجل وجوده او لاجل مهيته والاول غير جايز
لان الوجود حقيقة واحدة في الواجب وغيره من الممكنات فاذا جاز صدور المعلول الاول من وجود الواجب لجاز صدوره من وجود
كل من الممكنات كالاعراض والحركات وغيرها والثاني ظاهر البطلان فالمقدم مثله والثاني ايضا باطل لان الواجب لا مهية له غير
الوجود التام الذي لا اتم منه ولا ينفع القول بان الوجود في الواجب من لوازم ذاته وليس عينه لما مر من البراهين القاطعة على ان الوجود
يستحيل ان يكون من لوازم الشئ بالمعنى الاصطلاحي فقد علم ان حقيقة الوجود بنفسه واجب في الواجب ممكن في الممكنات اي غني ومفتقر
متقدم ومتاخر والعلة والفقر والتقدم والتاخر لها المعاني المقومة له كالنواحي الوضعية لها تاما فلان قوله مهية السخونة اذا لم يتوقف
على شرط وعلة يجب دوام وجودها لان الفاعل فياض ابدا والمهية قابلة دائما فيجب دوام الفيض غير موجود ولا صحيح فان الفاعل بان اثر
اي على وجود المهية لا نفسها لم يذهب اليه ان المعلول اذ كان نفس الوجود يلزم من ذلك ان يكون للمهية قوام وتحصل دون الوجود
حتى يتفرع عليه كون المهية علة قابلية للوجود بل الموجود في الخارج على مذهبه ليس الا الوجود بالذات واما المسمى بالمهية فانما هي متحدة معه
ضربا من الاتحاد بمعنى ان للعقل ان يلاحظ لكل موجود من الوجودات معنى منتزعا من الوجود وتصفه بذلك المعنى بحالة الواقع فالمحكي هو الوجود
والحكاية هي المهية وحصولها من الوجود كحصول الظل من الشخص وليس للظل وجود آخر كما فهمنا كلام المعاصر المتقصى في مناقضة دليل الراجعين
ان اثر العلة هو صيرورة المهية موجودة مستند لبعض المتاخرين على اثبات مذهب المشائين بان مناط الاحتياج الى الفاعل هو
الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة الوجود عكوه الى المهية فالمحتاج الى الجاعل واثره التابع له ليس الا النسبة وبان الوجود لما
ثبت كونه زايدا على المهيات الممكنة فنفس تلك المهيات لا يمكن ان يصير مصداق حمل الوجود عليها وهو ظاهر الاشكال المهية بالقياس الى
الذاتيات في بان يعرف المهية ليس كالاقسام الخمسة المشهورة للسبق وقد لزم من مجعولية المهية في نفسها وبان سلب الشئ عن نفسه اذا كان في وجود
عين نفسه وان كان محالا مطلقا لكن في المهيات الممكنة انما يستحيل مع اعتبار وجودها فقط اذ يصح سلب المعدوم عن نفسه بالسلب
السالبة بانتفاء موضوعها وذات الممكن لا تابى عن العدم فهو في حد ذاته ليس هو وفي الاسماء الالهية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو
نصر موجود الا بصدق على نفسه فالمحتاج الى الجاعل او بالذات هو كونه موجودا لا نفس مهيته واجيب عن الاول بان القول في الامكان
ليس كما اضعفه الجمهور بحسب ما هو المشهور بل الارفع من ذلك وقد مر تحقيقه وعن الثاني بان مصداق الحمل في الوجود نفس المهية لكن لا مع عزل
النظر عن غيره كما في الذاتيات بل لا مع انضمام حيثية اخرى كما في العوارض غير الوجود بل من حيث انها صادرة عن غيره فالحيثية
خارجة عن المحكوم عليه معتبرة على نحو التوقيف التعليلي والحاصل ان المهية ما لم تصدر عن جاعلها لم يحمل عليها شئ من الذاتيات والعرضيات
اصلا فاذا صدرت صدقت عليها الذاتيات لكن لا من حيث صدرت بل على مجرد التوقف التوقيفي وصدق عليها الوجود بلا حظ
كونها صادرة ان المهية حيثية وعن الثالث بان سبق المهية على الوجود نوع آخر من اقسام السبق ساق اليه البرهان وسمي بالسبق المهيوي

المهيات ايضا انها تقدم بالمهية عليها وتقدم بالطبع ايضا باعتبار وعن الرابع بان جواز سلب المعدوم عن نفسه لا يستلزم
جواز سلب الممكن مطلقا عن نفسه في عدم اعتبار الوجود لان الموجب اعتبار العدم وصدق الشئ على نفسه حين الوجود لا يوجب صدقه
عليها بشرط الوجود فحمل الذاتيات على الموضوع ما دامت المجعولية والموجودية وحمل الوجود والذات في الحقيقة الواجبية بنفس ذاته
الازلية السرمدية من دون توقف وتوقيف وتقييد وبهذا الاعتبار يحصر الوجود المطلق فيه تعالى ولم يكن هو الا هو فحمل الوجود يشابه حمل
الذاتيات من وجه ويباينه من وجه واحتج صاحب الاشراق في المطارحات على مجعولية المهيات في الجعل البسيط بان الوجود لما
كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالمهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهرها اقدم من جوهر المعلول
ويقرب من ذلك ما ذكره بعض الفضلاء بانا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل البسيط الموجود والمهية ولا شك ان الوجود المقابل للمهية
لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية واجود منها ما قال السيد الاستاذ دام ظله العالي وحمده من انه لما كان نفس
قوام المهية مصحح حمل الوجود ومصداقه فاحدس انها اذا استحقت بحسب نفسها من حيث اصل قوامها عن فاعلها صدق حمل الوجود عليها
من جهة ذاتها وخرجت عن حد الامكان وهو باطل فاذن هي فاقرة الى فاعلها في قوامها وتقررها من حيث حمل الموجودية
عليها او في ذاتها بطل الاعتبار من ان الجعل البسيط على السلب الصرف في القوة المحضة يحتاج بعدها الى التقرر والاتصال البسيط بحيث
على اللزوم بلا وسط جعل مؤلف هذه عبارته الشريفة نقلنا ها برمتها فان في الكلام بحث ومفاوضة مع هؤلاء القوم اعلم ان
مدار احتجاجهم ومبناها على ان الوجود امر عقلي اعتباري معناه الموجودية المصدرية الانتزاعية كالشيئية والممكنية ونظايرها ونحن قد بينا
ان الوجودات انما هي امور حقيقية بل هي احق الاشياء بكونها حقايق والوجود العام امر عقلي مصدري كالحيوانية المصدرية
والفرق بين القبيلين مما اوضحنا اليه انفا وسيتضح لك واذا انهدم المبنى انهدم البنيان ثم بعد تسليم ان الوجود امر اعتباري
لا غير لا نسلم ان مصداق حمل الوجود على المهيات انما هو نفس تلك المهيات كما قالوا وان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يكون
في موجوديتها مستغنية عن الجاعل كيف ولو كان كذلك يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب
الواجب بالذات عندهم هو كون نفس حقيقة الواجب من حيث هي منشأ الانتزاع الموجودية ومصداق لحملها عليه ومناط الامكان الذاتي
هو ان لا يكون نفس ذات الممكن من حيث هي كذلك فالممكن بعد صدور مهيته عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقا لحمل الموجودية بلا
ملاحظة شئ اخر معه بل مع قطع النظر عن اعتبار كان سوى نفس ذاتها كان الوجود ذاتيا له ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي وحمل الوجود
بان الذاتي للشئ ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية تعليلية او تقييدية وحمل الوجود يحتاج الى ملاحظة صدور المهية عن الجاعل لانا نقول
كون المهية صادرة ومرتبطة بالعلة او غير ذلك اما ان يكون ماخوذا مع المهية في كونها محكيا عنها بالوجود اولا فان لم يكن
عاد المحذور وهو الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وان كان ماخوذا فيكون داخلا في المحكي عنه بالوجود ومصداق

حمل الموجود فيكون الصادر عن الجاعل واثره المترتب عليه المجموع المسمى بالمهية وتلك الحيثية فيكون وجود المهية تلك الحيثية فان الفاعل اذن
هو اتصاف المهية بالوجود كما هو راى المشائين على المعنى المسلف ذكره والعجب ان المحقق الدواني مع شدة توغله في كون المهية
من حيث هي اثر الجاعل دون الوجود وقع في بعض تعاليقه ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع
القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته الى غير ذلك اذ كان مصداق الحمل في جميع صفاته هو نفسه
البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل
يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق لسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول ثم قال بعد كلام ان كون
هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته كما ان مصداق
حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب المفهوم الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة
من الفاعل وفي الواجب تعالى ذاته بذاته فانه كما ليس عندهم وجود قائم بذاته من حيثية فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود وكذلك
غيره انتهى واي صلة ان موجودية المهيات الامكانية عندهم اما بانضمام شيء اليه وهو الوجود كما هو المنقول عن المشائين واما بجعل
الفاعل نفس المهية كما هو المشهور عن الاشراقيين واما بجعلها مرتبطة ومنتسبة الى نفسه كما هو مذهب طائفة من المتالهين والاول باطل عند
هؤلاء والثاني بما ذكرناه فيبقى ويتعين لهم الثالث فيكون المجعول كون المهية مرتبطة بمعنى الهيئة التركيبية فيثبت عليهم تعلق الجعل الى
وتحليلها بين المهية والوجود طريق اخرى في فسخ هذا الراي لو كانت المهية بحيث قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في
حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي في التقدم بالمهية كما هم معترفون به فيلزم ان لا يمكن تصور المهية مع قطع النظر
عن الفاعل وارتباطها به وليس كذلك فانا قد نتصور بعض المهيات بكنهها مع قطع النظر عن غيره فضلا عن الفاعل ونحكم على المهية
من حيث هي بانها ليست الا هي فعلم من ذلك ان نفس المهيات والطبايع الكلية في ذواتها غير متعلقة بغيرها بل التعلق مما يعرض لها بحسب
حيثية اخرى سواء كانت انتزاعية عقلية او انضمامية عينية ولا يلزم مما ذكرناه جواز انفكاك المهية عن الوجود بحسب الخارج كما زعمه
المعتزلة وبعض الذين كما هو منقول عن الصوفية في الاعيان الثابتة على اصطلاحهم كيف والممكن ما لم يوجد اصلا لم يكن شيئا من
الاشياء والشيئية غير منفكة عن الوجود بالبراهين القطعية بل كلام في طريقة هؤلاء القوم المهية مفتقرة الى الجاعل في نفسها لا في
وجودها الا بالعرض ولا يلزم منه الانفكاك بين الوجود والمهية كذلك نقول في هذه الطريقة المحوجة الى السبب موجودية المهية اي
صيرورتها بحيث يصير منشأ الحكم عليها بالوجود لا نفس ذاتها من حيث هي ولا يلزم الانفكاك المذكور طريق اخرى المهيات الممكنة والطبايع
الكلية تشخصها ليس بحسب ذاتها والا لم يكن كلية بل معروضا للمفهوم الكلي في العقل فتشخصها انما يكون بامر زايد عليها عارض
لها وعند القوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمحققون على ان التشخص بنفس الوجود الخاص سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او

عقليا

عقليا لان تلك الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها المفروضة اليها على السوية واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن الجاعل المجعول
اذن اولا وبالذات ليس نفس المهية الكلية بل هي مع حيثية التعين والوجود وما ثبت في نفسه تشخصها كوجود منضم الى الفاعل
بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول هذا انما يتمشى ويصح فيما اذا كان اثر الفاعل كونها اي حقيقة الوجود نفس المهية فان
المهية لو كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل وغيره ومن حيث فاعله ان كانت متعينا موجودا
واجبا بالذات لما مر واذ لم يكن كذلك فمن البين انها اذا لم يكن بحسب نفسه متعينا موجودا لم يصر متعينا موجودا في الواقع الا بضم غير
بان يجعلها كان هو اياها في نفسه ضرورة انه لو لم يقتض الوجود على ما كان عليه في حد ذاته ولا بغير ما هو في نفسه لم يصر متعينا موجودا
ولو بالغير والتغير اما بانضمام ضميمة كالوجود واما بكونه بحيث يكون مرتبطا بذاته الى الغير بعد ان لم يكن كذلك في حد ذاته والاول باطل
عندهم والثاني يلزم منه انقلاب الحقيقة وهو ممتنع بالذات طريق اخرى القائلون بالجاعلية والمجعولية بين المهيات يلزم عليهم كون
الممكنات امورا اعتبارية لكون الوجود امرا اعتباريا عندهم فليس للمؤثر والمتاثر في سلسلة الممكنات الا نفس مهياتها بدون حيثية
الوجود فيلزم كون المجعولات وخصوصا ما سوى المجعول الاول لوازم المهيات ولازم المهية عندهم اعتباري محض ليس له تحقق اصلا بل
تنبيه عرشي ان صاحب الاشراق ومتابعيه حيث ذهبوا على وفق الاقدمين من عظماء الفلاسفة الاساطين كاغاثاذيمون وانباذقلس
وفيثاغورس وسقراط وافلاطون على ان الواجب تعالى والعقول والنفوس نور محض بل انوار صرفة لا حيثية لها وجودها زايد على ذاتها
فيمكن حمل ما نقلنا عنهم في اعتبارية الوجود على ما ذكره في هذا الباب من ان مراده اعتبارية الوجود العام البديهي التصور لا الوجودات
اي الصور التي عبرنا عنها بمراتب الانوار والاضواء وان باول الحجج تحت علمي عدم اتصاف المهية بالوجود بامتناع عروض الوجود في الخارج
للمهية لا على امتناع قيام بعض افراده بذواتها لكن يشكل هذا في باب الانوار العرضية الترابية وجودات عارضة فان النور حقيقة واحدة
بسيطة عنده وليس التفاوت بين افراده الا بالشدة والضعف ونهاية كماله النور الغني الواجب وغاية نقصه كونه عارضا لشيء اخر سواء
كان جوهرا نوريا او جوهرا غاسقا او نقول غرضه المباحثة مع المشائين فانه كثيرا ما يفعل كذلك ثم يشير الى ما هو الحق عنده اشارة
خفية كما يظهر لمن تتبع كلامه ومعقول على التقدير المذكور لا يرد عليه في باب صدور الذوات الشخصية النورية ومجعولية بعضها عن بعض جعلا
بسيطا ما يرد على المتاخرين في مجعولية المهيات والطبايع الكلية من لزوم كون الممكنات امورا اعتبارية فان تلك الذوات عنده هي
كالوجودات الخاصة عند المشائين في ان تحققها بهويتها الشخصية لا يمكن تعقلها الا بالحضور الوجودي والشهود الاشراقي وقد اسلفنا لك ان
كل مرتبة من مراتب الوجود كونها في تلك المرتبة من مقومات ذاتها فيمتنع تصورها وملاحظتها الا بعد ملاحظة ما قبلها فارتباط كل وجود بما قبله
عين حقيقته لا يمكن تعقله غير مرتبط الى علته فجعل ذاته بعينه جعل ارتباطه مع الاول فلا انفكاك بينهما لا في الواقع ولا في التصور و
هي المهيات التي يمكن تصورها منفكة عما سواها ايضا على انها يكون تارة في الخارج وتارة في الذهن ومعانيها غير معنى شيء من الوجود

وغيرارتباطها مع الحق الاول لا مع شئ من الاشياء الا اخواتها التي هي ايضا امور كلية والمفهومات لا اضافية ايضا وان كانت مرتبطة بغيرها بحسب

مهيتها لكن المربوط والمربوط اليها في حكم واحد في عدم كونها مرتبطة بحسب مهياتها الى جاعلها ولذلك لا يمكن الحكم على شئ من المهيات بالوجوب

الا بعد ملاحظة حيثية اخرى غير ذاتها ومعنى امكانها قساوي نسبة الوجود والعدم او الصدور واللاصدور اليها او سلب ضرورتها البتة

معنى امكان الذوات الوجودية النورية تعلقها بالغير بحيث لو قطع النظر عن جاعلها لم يكن شيئا لا وجودا ولا مهية اصلا فقطع النظر

عن جاعلها بمنزلة قطع النظر عن كونها ذواتها بخلاف المهيات الكلية فان معانيها متصورة مع قطع النظر عن غيرها مع وساطة العقلية

عند القايلين بالجعل البسيط من الاشراقيين هو كون الشئ وجودا صرفا كما في اصطلاح الثلوكيات ونورا محضا على ما هو اصطلاح

حكمة الاشراق وان كان الموجد الحقيقي عندهم هو الوجود او النور الذي لا اشد منه والنور الغني الذي لا افتقار له والوجود كما علمت العلم

بالعلم الحضوري الشهودي وكذا النور لا يدرك كنهه الا بالاضافة الاشراقية والحضور العيني اذ لو علم شئ منها بالعلم الصوري والادراك الذهني

يلزم انقلاب الحقيقة كما اوضحناه في بعض رسائلنا فاذن المعلولات الوجودية النورية عندهم لوازم خارجية لعللها اي علة جعلا

بسيطا لا لوازم ذهنية ولم يلزم من كونها مجعولة للمهيات جاعلها كونها لوازم في كلا الوجودين حتى يلزم كونها لوازم المهيات مع قطع

النظر عن الوجودين فيكون امورا اعتبارية وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهيات عللها انيات صرفة لا يمكن حصولها في الذهن وقد قلنا

انها كذلك فقد ظهران المهيات والحقايق على ضربين مهية هي عين الانية هي لا يكون كليا ولا جزئيا بمعنى كونها متشخصة بتشخص زايد

ذاتها بل هي عين التشخص فان الوجود متشخص بذاته وواحد عند المعلم الاول وجماعة من اهل التحقيق والعرفان ومهية هي غير الانية وهي ما

يقبل الشركة والكلية فلوازم الضرب الاول لا يكون الا لوازم خارجية وذوات شخصية بخلاف لوازم الضرب الثاني فانها لا يكون الا

امورا اعتبارية كلية لا وجود لها في الخارج كما اثبت في مقامه وحقيته ما ذكرناه لا يظهر الا بعد غور تام وتامل كامل في اقوالهم مع فطرة سليمة

ومن الافات غير سقيمة بنداءيم الصفات ومن الغرايب ايضا ان اكثر القايلين بالجاعلية والمجعولية في المهيات لم يجوز والتفاوت

حقيقة واحدة جنسية او نوعية بوجه من وجوه التشكيك بالاولوية مناقضة بهذا الراي مع حكمهم باعتبارية الوجود وقولهم صريحا بالتزام

تقدم مهية العلة على مهية المعلول وقد غفلوا عن انه اذا كانت العلة والمعلول كلاهما من انواع الجوهر كالعقل الفعال والهيولى مثلا

يلزمهم الاعتراف بان جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول وهم بعيد يشنعون عن ذلك وسنحرر تحقيق التشكيك على وجه يزول

عنه وجوه الشكوك انشاء الله تعالى حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على ما ادى اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط

لا نفس المهيات لعدم ارتباطها في حدود انفسها بالفاعل وقد بينا ان المعلول من حيث كونه معلولا مرتبطا بالعلة كما ان الارتباط

مجهول الكنه سواء كان الوجود ذا مهية يقتضي لذاتها التعلق بهوية من المهيات من دون الافتقار الى تخلل جعل بين المهية ووجودها

او لم يكن كذلك فان قلت لم لا يكون الاثر الاول للجاعل اتصاف المهية بالوجود كما هو المشهور عن المشائين بالمعنى الذي

حقوا عنى متعلق الهيئة التركيبية قلت هذا فاسد من وجهين الاول ان الاثر الفاعل الموجود يجب ان يكون امرا موجودا والاتصاف

بان معنى احد فهو امر اعتباري لا يصلح كونه اثرا للجاعل والثاني ان الاتصاف نسبة الصفة وان لم يتوقع على ثبوت الصفة

لكن متفرع على ثبوت الموصوف فثبوت المهية قبل اتصافها بالوجود وانما يتفرع بالوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه وتحصيل الحاصل

او بغيره فيتسلسل الكلام الى الوجود السابق والاتصاف به فيتسلسل نعم لو قيل ان الاثر الصادر من الجاعل اولا وبالذات امر مبهم يحلله العقل

الى مهية ووجود اعني مفاد الهيئة التركيبية لكان له وجه لكن بعد التحليل يحكم بان الاثر بالذات هو الوجود دون المهية لعدم تعلقها

من حيث هي بشئ خارج عنها فقد انكشف ان الصادر بالذات هي الوجودات لا غير ثم العقل يحلل منها معانيا ذاتية كلية

ماخوذة عن نفس تلك الوجودات محمولة عليها من دون ملاحظة شيئا خارجا عنها في مرتبة قوامها وتلك النعوت هي المسماة بالذاتيات

ثم نصفها الى الوجود ونصفها بالموجودية المصدرية وهذا معنى ما قال المحقق الطوسي في كتاب مصارع المصارع وهو ان وجود المعلولات

في نفس الامر متقدم على مهياتها وعند العقل متاخر عنها فلا يرد عليه ما اورده بعضهم من ان تقدم الصفة على الموصوف غير معقول

لانك قد علمت ان المتحقق في نفس الامر اولا وبالذات ليس الا الوجود ثم العقل يشرع منه المهية في حد نفسه ويحمل عليها الموجودية

المصدرية الماخوذة من نفس الوجود فما هو صفة المهية بالحقيقة هي الموجودية المصدرية وما يتقدم عليها بالذات هو الوجود الحقيقي

فحال الوجود والمهية على قاعدتنا في التاصل والاعتبارية بعكس حال لهما عند الجمهور وهذا مما يقضي فيه العجب فاحسن تدبره وتقرب

من ذلك ما قاله بعض المدققين من ان ما ثبت القدرة في المهية التي هي بعينها الموجود حتى يكون اثر الفاعل مثلا هو السواد الذي هو نفس الموجود

لا وجوده ولا اتصافه بالوجود ولا حيثية الاتصاف لكن العقل ينسب السواد الى الفاعل من حيث انه موجود لا من حيث انه سواد مثلا

فنقول هو موجود من الفاعل ولا تقول هو سواد منه وعرض منه انتهى وهو كلام حق لو كان المعنى بالموجود فيه هو الوجود الحقيقي الموجود

بنفسه لا بامر عارض كما لا اضافة المضاف بنفسه فانها لا باضافة اخرى عارضة لها وغيرها من الاشياء وهذا القايل غير قايل به بل الموجود عنده

مفهوم بسيط كلي شامل للجميع بديهي التصور ولا شك ان الموجود بهذا المعنى ليس اثر الفاعل لكونه اعتباريا محضا قال بهمنيار في

كتاب التحصيل الفاعل اذا افاد الوجود فانه يوجب المعلول وافادة الوجود هي افادة حقيقة لا افادة وجوده فان للوجود حقيقة ومهية

ولكل مهية مركبة فلها سبب في ان يتحقق تلك الحقيقة لا في حمل تلك الحقيقة عليها مثلا الانسان له سبب في تحققه ووجوده انسانا واما في حمل

الانسان عليه فلا سبب له بشبه ان يكون الموجود الذي لا علة له يجب ان يكون مركبا حتى يصح ان يكون معلولا وايضا ان الموجود المعلول

في ذاته ممكن فيحتاج الى ان يخرجه الى الفعل ويعني بالمعلول ان حقيقته بذاته ومع اعتبار ذاته ليس بالفعل فكما ان الكمال للصورة

معنى المثلث لصورته معنى الخطوط الثلثة المحيطة فكذلك اذا الصورة لوجود المعلول الصورة هو العلة انتهى قوله وفيه وجوه من

التاييد لما نحن بصدده منها ان اثر الفاعل وما يترتب عليه هو الوجود لحقيقة البسيطة لا غير وتاثيره في المهية بافاضة الوجود عليها

ومنها التنصيص على ان حمل الذات على نفسها ليس بعلة اى لا بعلة جديدة ولا بعلة الوجود ومنها ان وجود المعلول يجب حيثية تقوم
بوجود علته بحيث لا يمكن تصور ذلك بدونه واعلم ان مرادهم من المهية المركبة المهية الامكانية مع اعتبار الوجود لها سواء كانت في
حد نفسها بسيطة او مركبة بلا شك ودفع لما يتوهم متوهم ان الوجود وحده لا يمكن ان يكون معلولا لان الوجود طبيعة واحدة
فلو كان تاثير العلة فيه وحده لكانت علته صالحة لكل معلول مثلا تسخن الماء يحتاج الى فيضانه عن العلة المفارقة الى شرط والا لكانت
دائمة بدوام المبدأ المفارق فالموقوف على ذلك الشرط لو كان وجود السخونة دون ماهيتها لزم ان يتحقق وجود السخونة بتحقق ما هو
شرط لوجود البرودة كالماء لان وجود البرودة مساوق لوجود الحرارة فما هو شرط لذلك يكون شرطا لهذا فيلزم فيضان وجود
السخونة عند ملاقاة الماء ولان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب المعلول ومن هذا يلزم حصول كل شئ عند كل شئ هو
برهان السلطان بدفع كل العيان وانت بعد اتقان الاصول التي سبقت منا لا تحتاج الى زيادة كشف لازالة امثال هذه الشكوك
تنبيه احذر يا حبيبي من سوء الفهم لدقيق كلام الحكماء ولطيف تاويلهم واشاراتهم الى المعاني الدقيقة اذ كثير من الناس لما سمع منهم
ان الجوهر جوهر لنفسه والعرض لنفسه ولم يفهم المراد ظن انهم يقولون انها مستغنية عن الجعل والتاثير راسا وليس الامر كما توهمه و
انما قالت الحكماء هذا القول لانهم لما تاملوا الموجودات وتصفحوا احوالها ولوازمها وجدوا الموجودات موصوفات بمعرفة ما
والمعاني الكلية المفهومات الذهنية كلها صفات ولوازم وعرفت ان علة اختلاف الموصوفات الوجودية بحسب العقل والمعرفة من اجل
اختلاف تلك اللوازم والصفات التي هي ذاتيات او عرضيات واما اختلاف تلك الصفات فمن نفس اختلاف ذواتها ووجوداتها التي هي
متى الف المراتب كمالا او نقصا او شدة وضعفا او سبقا ولحوقا لان البارى تعالى ابدعها مختلفة باعيانها لا لعلة فيها بل لنفسها مثال ذلك
ان اختلاف حال الاسود والابيض من اجل اختلاف السواد والبياض ثم اختلاف السواد والبياض لذاتيهما لا لعلة اخرى فمن ظن ان
السواد والبياض لكونهما مختلفين لهما علة اخرى تمادت الى غير النهاية فالسواد والبياض مختلفان بانفسهما لا لصفة فيهما بل جاعلهما
اللذين هما عيناهما وجودهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا ان السواد مثلا ليس بجعل جاعل ولا صنع صانع كما توهم كثير ممن لم يرتضوا بالعلوم
الفلسفة وسيأتيك زيادة بصيرة وتوضيح فيه تلويح المعلول يجب ان يكون مناسبا للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود
الموجود بنفس ذاته فالفائض عنه يجب ان يكون وجود الاشياء لا مهيتها الكلية لفقد المناسبة بينها وبينه قال الشيخ الرئيس في بعض رسائله
الخير الاول بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذلك في ذاته تاثير الغير لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تاثير الغير وذلك خلف
بل ذاته بذاته متجل ولاجل قصور بعض الذوات عن قبول تجليه محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص
وليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما اوضحه الالهيون فذاته متجل لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة قال واول
قابل التجلية هو الملك الاله الموسوم بالعقل الكلي فان تجوهره يقبل التجلية كجوهر الصورة الواقعة في المرآة لتجلي الشخص الذي هو مثاله

هذا المعنى

هذا المعنى قيل ان العقل الفعال مثاله في الاخير ان نقول مثله وذلك هو الواجب الحق ثم ان كل منفعل عن فاعل فانما ينفعل عن شئ
مثال واقع من الفاعل فيه وكل ما كان يفعل في المنفعل بتوسط مثال يقع منه فيه فذلك بين بالاستقراء فان حرارة النار يفعل في
جرم من الاجرام بان يضع فيه مثالها وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة مثلها
بان يضع فيها مثالها وهي الصورة العقلية المجردة والسيف انما يقطع في جسم شئ او هو شكله واللمس لما يحدد السكين بان يضع
في جانب حده مثال قامته وهو استواء الاجزاء وخلاصتها اشهر كلامه وقال بعض العرفاء ان كل معلول فهو مركب من
جهتين جهة بها شابه الفاعل وحاكاه وجهة بها يباينه وينافيه اذ لو كان بالكلية يحكى الفاعل كان نفس الفاعل لا صادرا منه فلو كان
نورا محضا ولو كان بالكلية يباين نحو الفاعل يستحيل ان يكون صادرا منه لان النقيض للشئ لا يكون صادرا عنه فلو كان ظلمة
محضة والجهة الاولى النورانية يسمى وجودا والجهة الاخرى الظلمانية المسماة مهية غير صادرة عن الفاعل لانها الجهة التي ثبت بها
المباينة مع الفاعل فهي جهة مسلوب نحو اعني الفاعل ولا يتعقل من الشئ ما ليس عنده ولو كانت مسبوقة عن الفاعل من جهة الموافقة فاحتاجت
الى جهة اخرى للمباينة فالمعلول من العلة كالظل من النور يشابهه من حيث ظهوره بنور النور ويباينه من حيث ما فيه من شوب الظلمة فلو كان من جهته
في الظل ليست فائضة من النور وما هي من النور لانها مضادة للنور ومن اجل ذلك يوقع المباينة فكيف تكون منه فلذلك الجهة المسماة بالمهية في
المعلول ثبتت صحة قول من قال المهية غير مجعولة ولا فائضة من العلة فان المهية ليست الا ما به الشئ شئ فيما هو ممتاز عن غيره من
الفاعل ومن كل شئ وهو الجهة الظلمانية المشار اليها التي تنزل في البسائط منزلة المادة في الاجسام وقد اشار الى ثبوت هذا التركيب في
البسائط الشيخ الرئيس في الالهيات الشفاء حيث قال والذي يجب وجوده بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته
فانه غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شئ غير الواجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار
نفسه وهو الفرد الحقيقي وما عداه زوج تركيبي انتهى فالذي له باعتبار ذاته هو مهيته والذي له من غيره هو وجوده وهويته منتظمة
من هاتين الجهتين كالجسم المنتظم من الهيولى والصورة ولهذا اسند القوة والامكان الى المهية تشبيها الى المادة وان كان بين
هذا التركيب وتركيب الجسم من الهيولى فرق وكذا بين معنى الامكان في الموضعين كما سيطلع عليه انشاء الله ثم لا يخفى عليك انهم
لما اخرجوا المهية عن حيز الجعل فقد الحقوها بواجب الوجود وجعلوها شريكة له في الاستغناء عن العلة لان المهية لما كانت غير مجعولة لانها دون
الجعل لان الجعل يقتضي تحصيلا لها ومن قال انها مهية لا تحصل لها اصلا الا من اثر انها منه تحصلت بوجه من الوجوه ولو بانها غير متحصلة كانت مربوطة
الى العلة لان الممكن متعلق بالعلة وجودا وعدما وواجب الوجود لما كان غير مجعول لانه فوق الجعل من فرط التحصيل والصمدية
وكيف يلحق ما هو غير مجعول لان الجعل فوقه بما يكون غير مجعول لانه فوق الجعل فافهم ولقد اصاب الامام الرازي حيث قال ان القول
بكون المهيات غير مجعولة من فروع مسئلة المهية المطلقة وانها في انفسها غير موجودة ولا معدومة ومن تفاريع احتياج المهية الطابع

الكلية الى اجزائها كالجنس والفصل او الى المادة والصورة احتياج تقوم يجب بنفس قوامها من حيث هي او بحسب قوامها موجودة واحتياجها
الى فاعلها وغايتها احتياج صدوري فالاوليان علتان للمهية سواء كان مطلقا او بحسب الوجود والاخريان علتان
لوجودها فاذا السببية العلية والمعلولية بمعنى الاصدار والصدور الى المهيات لا يصح الا باعتبار الوجود معها بخلاف نسبتها بمعنى التقويم
والتقوم بحسب تفصيل المهية فانها تصح مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم معها ومن هذين القبيلين موقع التصديق وموقع التصور
بحسب الطرف العلمي ثم اعلم انه قد ذكر الشيخ في الشفاء في اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان يعقل الذهن من معنى واحد موجودا الى التصديق
بشيء فان ذلك المعنى ليس حكم بوجوده وعدمه حكما واحدا في الفاعل ذلك التصديق لان موقع التصديق علة التصديق وليس يجوز ان
يكون شيء علة لشيء حال عدمه ووجوده فلا يقع في المفرد لكفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في حال له واما التصور فانه يبرز
الا المقع بمعنى مفرد واعترض عليه العلامة الدواني بقوله فيحث اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المفردات جارية فيها واما ثانيا فلانا
نقول هذا المفرد لوجوده الذهني ربما يفيد التصديق بسبب وجوده في الذهن من غير ان يصدق بوجوده في الذهن كما في افادة التصور بعينه
فظهر ان ما ذكره محل نظر ومثل ذلك غريب عن مثله هذا كلامه في رسالة المسماة بانموذج العلوم وقد علم مما ذكر الفرق بين الكاسبين من ان
احتياج المطلب التصديقي الى مباديه وتقومه بها بحسب الصدور والوجود كما يجب المفهوم والتصور اذ المطلب التصديقي النظري ربما يتصور اولا
قبل اقامة الحجة عليه بل ربما دون تصور مباديه والتصديق بها بوجه من الوجوه ثم يحصل للنفس بعد تصور المطلب مبادئه التصديقية ويتقبل منها
اليه ثانيا يجب التصديق فكانها لها العلل الفاعلية لوجود المهية في نفسها او لوجود صفة من صفاتها ويؤيد هذا ما قاله بهمنيار ان نسبة
او الى الالباب الى جميع النظريات كنسبة فاعل الكل الى الموجودات واما المطلب التصوري وخصوصا الحد فاحتياجه الى مباديه
القريبة والبعيدة احتياج تالف وتقومه بها تقوم بحسب المفهوم والمهية لا بحسب الصدور والتحقق كاجزاء الحد بالنسبة الى المحدود فذلك
تحقق الفرق بين موقع التصديق وبين موقع التصور واندفع النقض وكذا المنع ايضا بادنى تأمل وتدبر **فصل** في ان الوجود هل يجوز ان
يشتد او يضعف ام لا الحق ان الاشتداد والتضعف حركة في الكيف كما ان التزايد والتنقص حركة في الكم ومعنى وقوع الحركة في
مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن مفروض من زمان الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن اخر مخالفة نوعية
او صنفية ونحو اخر وربما يعتقد انها عبارة عن تغير حال تلك المقولة في نفسها وهو فاسد لان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا
واحدا يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاول في نفسها ناقصة والزائدة ليست بعينها
والزائد ليست ولا باقية الا واحد يقول ذات الاول باقية وينضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم اليه ان لم يكن سوادا فما اشتد السواد في
سواديته بل حدث فيه صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا اخر فيحصل سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة والمحل
والزمان وهو محال او الاتحاد والاثنين من السواد بعد ما غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا وحصل ثالث او

او بقي

او انتفى احدهما وحصل الاخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء سواد وانضمام اخر اليه بل انعدام ذات الاولى عن الموضوع و
حصول سواد اخر اشد منه في ذلك الموضوع مع تفاوت محله بين وعليه القياس في التضعف اذا تحقق هذا فنعلم ان لا حركة في الوجود
اما على طريقة القائلين باعتبارية الوجود مطلقا وكثرة ما ليس موضوعا له فقط فواضح لا يحتاج الى بيان واما على ما اخترناه فلما علمت
سابقا ان الوجود ليس عرضا قائما بالمهية بل هو نفس وجود الموضوع وموجوديته بل هو عين الموضوع في نفس الامر فكيف يتصور تبدله مع
بقاء ما هو عينه جعلا وتحققا اللهم الا باعتبار بعض الملاحظات العقلية وايضا يلزم من الحركة في الوجود عدم بقاء المتحرك بالفعل ما دام كونه
متحركا لان المتحرك ليس له في ابعاض زمان الحركة وآناته بما فيه الحركة فليس يمكن ان يتحرك الشيء فيما لا يتقوم هو الا به كالوجود والصورة الجوهرية
وفوق هذا الكلام اخر سيرد عليك تحقيقه ان شاء الله وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في شيء ما ذكر لزم ان لا يتحقق
حركة في مقولة لان الاشتغال بفرد مما فيه الحركة الى اخر ما يتصور اذ لو كان للافراد وجود بالفعل فلا يخلو اما ان تكون متناهية فلا يتم الانات او
الانحصار بالاشياء من الموجودات المترتبة بين حاصرين فتراح بان تلك الافراد وان لم تكن موجودة معه بالفعل لكنها موجودة بالقوة
القريبة من الفعل بمعنى انه ان فرض لو انقطعت الحركة فيه يلبس المتحرك بفرد مخصوص من تلك الافراد فيه ويرد هذا بانه يلزم ان لا يكون
المتحرك الايني في زمان الحركة في مكان بالفعل ولا المتحرك الكمي بالفعل ذا مقدار بالضرورة واجاب بعض العلماء مد الله ظله بان المتحرك انما يتصف
بالفعل حال الحركة بالمتوسط بين تلك الافراد وذلك المتوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل في الفرد الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن
الاعراض في المتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا برهانا عليه بل البرهان ربما افضى خلافه فهذا كلام فان
المتحرك في الاين مما احاط به جسم في كل زمان حركته فبالضرورة له اين بالفعل والا فلزم الخلاء وهو محال وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة
فلزم ان لا يكون لها وضع في وقت اصلا فالحق في المقام ان افراد المقولة التي يقع فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الانية بل للافراد الانية
من معيار السكون وافراد زمانية يتدرج في الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع بل على عينها كما اراه بعضهم في يكون للمتحرك في زمان الحركة
باقية على اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار ذو هوية متصلة اتصالية متضمن لجميع الحدود المفروضة فيه الانات نسبتها اليه نسبة النقطة
الى الخط فالفرد الزماني من المقولة حاصل للمتحرك بالفعل من دون فرض ما واما الافراد الانية والزمانية الغير حدود ذلك الفرد والمعاصر
في حصولها بحسب الفرض فاذن لا يلزم خلو الجسم عن المقولة المتحرك فيها ولا تتالي الانات والانيات ولا انحصار ما لا نهاية بين
حاصرين اذ لا يوجد فرد واحد آني بالفعل حال الحركة فضلا عن تتالي الانيات وكونها غير متناهية ليس لك ان ترجع وتقول فليكف
في اشتداد الوجود وتضعفه بهذه المرتبة من قوام الموضوع وثباته لان استمرار موضوع الحركة شرط للحركة والفرد الزماني من الشيء لا
استمرار له الا في زمان وجوده ولا في غير ذلك الزمان وزيادة التوضيح موكولة الى تحقيق مباحث الحركة والزمان ان شاء الله تعالى **فصل**
الشدة والضعف لعلك كنت في فروع السمع في طبقات العلوم ان لكل متمايزين في الوجود والعقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام

الطبايع

مهيتهما نحو وان اشتراك ما جوهرين فيهما او شرك في سنخ المهية لعدم اشتراك طبيعة ما جوهرية بينهما فالمشترك جنس قبل المعينات فصول او محصلات
نوعية والتركيب تركيب اتحادي او بامور عرضية لعدم انتفائها في تمام الحقيقة المشتركة لتحصل افراد صنفية او شخصية والتركيب تركيب انضمامي ولا اتحادي
مما انقطعت هناك تقسيم رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراق ينفتح به الحصر وهو ان الافتراق ربما لا يكون بتمام المهية ولا بعضية منها ولا
بلواحق زايدة عليها بل بالكمال في نفس المهية بان يكون نفس المهية مختلفة المراتب بالكمال والنقص واما عوض بالقياس
الى مراتب نفسها وراء ما لها من العرض بالقياس الى الافراد المتصفة بها ونحوها من الفصول واللواحق وهذا مما وقع فيه الاختلاف بين
الفريقين وهو حجة اتباع المشائية على بطلانه بان الاكمل ان لم يكن مشتملا على شي ليس في الانقص فلا افتراق بينهما وان اشتمل على شي كذا فهو اما
معتبر في سنخ الطبيعة فلا اشتراك بينهما واما زايد عليها فلا يكون الا فصلا مقوما او عرضيا زايدا وهذا الاحتجاج مع قطع النظر عن انه
بالعارض [illegible] مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام في ان التفاوت قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق بين الشيئين لا بامر
عليه [illegible] الاختلاف بين السوادين مثلا اذ الحال ان الفصل في الفصل الذي يميز احدهما عن الاخر ليس بمقوم لحقيقة السواد والا لم يكن مميزا له
هو فصل مقوم له مقسم للسواد المشترك بينهما الذي هو جنس له على هذا التقدير ولا شك ان الفصل عرض لمهية الجنس ومفهومه خارج عنه
في انه بالقياس الى مهية الجنس كحال ساير العرضيات فاذا كان الاشتداد والتمامية في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد
فيكون التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه ايضا [illegible] ان الذي يقال بالتفاوت على الافراد هو العرض المحمول الا السواد
على معروضات [illegible] السواد مثلا اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدا له تمامية في حد فردية الغير المشترك وبعضها
على فرد منها ليس كذلك [illegible] بنفس جوهرية مع عدم التفاوت بين افراد المبدا بالقياس الى المفهوم المشترك بينها وطبيعة السواد
على السواد الصرف في افراد الشديد والضعيف مطلقا وانما التشكيك في مفهوم الاسود على معروضي الفردين المختلفين شدة
وضعفا في حد هويتهما الفرديتين وفصول السواد وان كانت هويتها بحسب ملاحظة العقل غير مهية السواد الذي هو الجنس لكنها
مما يصدق عليها معنى السواد الجنسي فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد وانت تعلم ان القول بان
الشديد من السواد والضعيف منه ليس بينهما تفاضل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بل التفاوت انما هو بين
الجسمين المعروضين لهما فيه بعيد عن الصواب كيف والحال ان الاختلاف الذي بين المبدا بين موجب لاختلاف صدق المشتق
على المعروضين فليكن ذلك الاختلاف مقتضيا لاختلاف صدق المبدا على الفردين بل هو اقرب [illegible] في هذا الباب
ذات الشيء ان كانت هي الكاملة فالناقص والمتوسط ليسا نفس الذات وكذا ان كانت هي الناقص فالمتوسط [illegible] فاذا
ليسا من الحقيقة بعينها وهذا غير مجد في الحقيقة النوعية فان ما لا يخل بالتعميم والتفاوت انما هو الوحدة العددية واما الوحدة المعنوية
فلهم ان يقولوا الحقيقة النوعية هي الجامعة للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي موجود عندهم

بعض النسخ

التعميم

في الخارج

في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود في الخارج وان كان لا يطلع على وجه الاشتراك الا بما هو الذهن فهو عنده
العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات امر مطابق للكامل والناقص والمتوسط وعلى هذا التقدير فلا يكون مطابقا
للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب بل يكون البواقي من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة فيلزم خرق
الفرض قلت الكلي الطبيعي على ما تصوره انما يتحقق في المتواطي من الذاتيات فان المهية التي لو اخذت عن الزوايد يكون متفقة
جميع الافراد غير متفاوتة فيها انحصر في المتواطيات والمشكك ليس من هذا القبيل بل كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن شخص او اشخاص
متعددة لو امكن وجوده في العقل فهو بحيث اذا جرده العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها في الذهن وكذا الحال في مرتبة اخرى
له ايضا وتلك المراتب الماخوذة عن الاشخاص اي حصة الموجودة في الذهن ليس في التمامية والنقص [illegible] له واحدة فلا يعرض لواحدة منها
الكلية بالقياس الى جميع الاشياء التي من المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ واحد منهم غاية الابهام وهو الابهام بالقياس الى
تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام الذي فيه عن الاختلاف في الافراد بحيث يجمع بانها نفسه تفصيلي ضابط الاختلاف التشكيكي على
انحائها هو ان يختلف قول الطبيعة المرسلة على افرادها بالاولوية والاقدمية والاتمية اي معه للاشد والاعظمية والاكثرية وغير ذلك
بين شيعة الاقدمين واصحاب المعلم الاول من المشائين في اربع مقامات الاول ان الذات والذاتي بالقياس الى افراده هل يجوز ان
يكون متفاوتا بنحو من انحاء التشكيك سواء كان بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتاخر او بالكمال والنقص ام لا يمكن فيهما ذلك
وعن المتاخرين [illegible] اتفاق الجميع في نفي التشكيك طلقا وليس في الذاتيات وهو مشهور جدا وقد نقل عن ان الانوار مختلفة
النور يعنده حكما الفرس في الذاتيات وهو مشهور جدا والاقدمين بعضها علة للبعض يجب حقيقة الجوهرية البسط عندهم و
الثاني ان التشكيك بالاشدية والاضعفية اوجب الاختلاف النوعي بين افراده فبالاختلاف يكون منشا الاختلاف فصول الذاتية ام
لا بل يجوزنا الاتفاق النوعي بين البعض وان لم يجوز بين الجميع والثالث ان التفاوت بحسب الكيف والتفاوت بحسب الكم [illegible] ضربان مختلفان
في التشكيك ام ضرب واحد منه وان لم يسم باسم واحد [illegible] يسمى التفضيل في ادوات المبالغة والرابع ان الاختلاف بالاشد والاضعف والكامل
والنقص منحصر في الكم والكيف ام يتحقق في غيرهما مثل الجوهر فالمشاؤن ذهبوا الى الاول [illegible] المذكورين [illegible] في هذه المقامات الاربعة
والرواقيون الى الاخر منها في الجميع فلنذكر القول في كل منها اما المقام الاول فنقول انك لما تحققت ان الوجود حقيقة واحدة لا جنس له
ولا فصل [illegible] في جميع الاشياء بمعنى واحد وافراده الذاتية ليست متخالفة بالذوات ولا بالهويات التي هي متغايرة للذات بل الهويات
الخاصة عين الذات وقد مر ايضا ان [illegible] عليه والمجعولية لا يتحقق الا في الوجودات دون المهيات الكلية فاحكم بان افراد [illegible] بنفس هوياتها
المتعقلة الحقيقية المتقدمة بعضها على بعض بالذات والمهية مختلفة بانحاء الاختلافات التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر
القوة والضعف ومما ينبه على ذلك ان اجزاء الزمان منشا بهويتها [illegible] مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بما هو خارج عن نفسها

ومما احتج به شيخ الاشراق في اثبات هذا المطلب في كتاب المطارحات وهو ان المقدار التام والناقص ما زاد احدهما على الاخر بعوض ولا
فصل مقسم للمقدار فانه عرض ايضا لما يقسمه فالتفاوت في المقادير بنفس المقدار وليس الزايد خارجا عن المقدار بل ما زاد به هو كما شاركه
به في الحقيقة فليس الافتراق بين الخطين المتفاوتين بالطول والقصر الا بكمالية الخط ونقصه وكذا بين السواد التام والناقص فيهما اشتركا
في السوادية وما افترقا في امر خارج عن السوادية فصلا كان او غيره فان التفاوت في نفس السوادية واعترض عليه بان طبيعة المقدار في
المقدارين الزايد والناقص على شاكلة واحدة والتفاوت بينهما ليس بنفس المقدار المطلق وان كان فيه فان ما به التفاوت غير ما فيه التفاوت
لانه بنفس المقدارية المختصة بكل منهما في حد فرديتها بحسب اختلافهما في التمادي على ابعاد محدودة الى حدود معينة وذلك امر خارج عن طبيعة
المقدارية تابع لها من جهة استعدادات المادة وانفعالاتها المختلفة فكل من قطري المربع والضلع الخطين ما ذا الوحط من حيث طبيعة الخط كان كل
منهما طولا حقيقيا ايضا من اخر وانه بعد واحد ولا يفصل بينهما في هذا المعنى تفاضل اصلا واذا الوحط مقيسا الى الاخر كان الازيد منهما طولا مضافيا
يفضل على الاخر بحسب الخصوصية العرضية كما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان كمية لا يكون ازيد في كمية او انقص بل ان كمية لا يكون اشد او ازيد
في انها كمية من اخرى تشاركه لها وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه لغير الطول الاضافي اشهر فالطول الحق لا يقبل الازيد ولا الانقص بل الطول
المضاف لكن حكم العدد وقال فيها اعلم ان الكثير على الاضافة هو العدد والكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا طبيعة السواد والحرارة ايضا في السواد
والحرارات على نسق واحد وانما الاختلاف بحسب خصوصيات الافراد لا بنفس جوهر الماهية المشتركة فيها كما قال ايضا السواد الحق لا يقبل الاشد
والاضعف بل الذي هو سواد بالقياس عنده شيء هو البياض بالقياس الى الاخر وكل ما يفرض من السواد فهو لا يقبل الاشد والاضعف في نفسه بل
عنده يا لو اخذ بالقياس فلذلك كان تقابل الطرفين يتم الاوساط لا يزداد بذلك لتمام التقابل ولا ينهدم اشتراط التضاد الحقيقي بغاية الخلاف
فمعنى الاشد والازيد مرجع عنده هو لا الى كون احد الفردين في نفسه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم مثل الفرد الاخر مع زيادة لا الى ان
طبيعة العام لعينها في بعض الافراد ولا بالخصوص ظهور اثار الكلي في بعض الافراد كما فسره بعضهم والا لكان كثير من الذاتيات قابلا للشدة والضعف
كالانسان مثلا لاختلاف افراده في استيعاب الاثار كثرة وقلة قالوا ثم مجرد ذلك ليس تشكيكا بل هو سبب الاختلاف صدق المشتق من الفرد
على معروضيهما كما هو قبول بالحقيقة الاولوية حاصل له لا يتحقق عنده هم في السوادين ما فيه الاختلاف بينهما بل يحقق في كل منهما ما به الاختلاف
وهو فصله المنوع له بل انما يوجد بين الجسمين الشديد السواد والضعيف السواد ما فيه الاختلاف وهو مفهوم الاسود فان احدهما اكثر
مما يطلق عليه السواد والاخر اقل حظا منه وعلى هذا لا يرد عليهم ما ذكره الشيخ الالهي في المطارحات بقوله وهؤلاء وهم الذين يقولون ان السواد
الاشد يمتاز عن السواد الانقص بفصل واذا كان السواد له فصل مقسم فيكون جنسا وهو واقع بالتشكيك فبعض الجنس واقع بالتشكيك
قالوا كثير من الاجناس واقع بالتشكيك اشهر واما المقام الثاني فالحق فيه ما ذهب اليه الرواقيون من الاقدمين وغيرهم لما ذكرنا ايضا في حقيقة
فرانها ليست افرادا متميزة بالفصول مع ان بعضها في غاية الشدة والعظمة وبعضها بحسب ضعفها التي لا مزيد عليه في مرتبتها في غاية

الوهن والخفة كوجود الحركة والهيولى والعدد وامثالها في ضعف الوجود وايضا ان الشيء قد يضعف استعداد الكيفيات وضعفها بحسب
حركة الموضوع الجسماني في مراتب الكيفيات كالحرارات والسوادات وغيرها كما هو المحقق عندهم ان الحركة الواحدة امر متصل هوية اتصالية
من مبدا المسافة الى منتهاها او ابعاض المتصل الواحد وحدود ايضا متحدة بحسب الهوية النوعية وقد ادعوا بداهة هذه الدعوى في ابطال راي
ذي مقراطيس في مبادي الاجسام فيلزم من ذلك ان يكون مراتب الشديد والضعيف من السواد في تسود الجسم متحدة في الهوية النوعية والاستحالة
في ان السلوك الاستدادي سار في الشيء الى الغاية لسلوك فيه بحسب الحقيقة ولكن ليس حصولها من جهة كونه مما فيه السلوك بل من جهة كونه مما اليه او منه
السلوك وان كان نفسه مما يقع فيه السلوك بحسب مثابة كالحمرة بين السواد والبياض فان الفطرة حاكمة بان الحمرة ليست بسواد ضعيف او
بياض ضعيف لها انحرافات شديدة وضعيفة واما المقام الثالث فالشدة والضعف قد يعبر بهما عما يعرفهما ويحمل
عليه او ذات ليما الغير وان كان موضوعهما الاصلي بحسب اللغة هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا المعنى فعرف العرف يقال ان خطا كذا اشد
خطية من خط كذا كما يقال سواد كذا اشد سواد به من سواد كذا وكذا لا يقال هذا احط من ذلك كما يقال هذا اسود من ذلك فمن نظر الى استعمالات العرب
بحسب العرف حكم بان الشدة والضعف يختص قبولهما بالكيفيات دون الكميات في غيرها والكميات انما يقبل الزيادة والنقصان
والكثرة والقلة لا غير ولا خفاء فان التعويل على مجرد اللفظ واطلاق اهل العرف قبيح من ارباب العلوم العقلية لبيان ذات الحكيم يفحص
الحقايق من العرفيات اللسانية مع ان هذا القياس العرفي فاسد في نفسه فانه وان لم يطلق في العرف الخط كذا اشد خطية لكن يقال له اشد
طولا من خط كذا ومفهوم الطول مفهوم الخط فالشدة هي الشدة في الخط المقدار وكذا في الكم المنفصل عندهم وان لم يقل اشد به عددا على انه
لا يقال في العرف عدد كذا اشد عددية من كذا ومع ذلك فقد اعترفوا بانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد شيء واحد
شدة في العدد وعلى ذلك يقاس حال الضعيف فيهما وقد فرق بعضهم بين الشدة والزيادة ان الشدة لها حد يقف عنده بخلاف
الزيادة المقدارية والعددية فان الطول لا ينتهي الى حد لا يمكن تصور ما هو اطول منه وكذا العدد واما السواد والحرارة وما يجري مجراهما
فينتهي الى ما لا يتصور ما هو اشد منه وبرد اولا المنع من ان الكيفيات ينتهي الى حد لا يمكن الزيادة عليه بحسب نفس الامر وان كان ذلك
في الوجود لا يكون الا منتهيا عند حد ليس في الوجود ما هو اشد منه وهكذا الطول والكثرة من غير فرق وثانيا بان هذا على تقدير التسليم
مما لا تاثير له في بيان الفرق بينهما بان كلا منهما كنحو اخر من اقسام التشكيك بحسب القسمة الاولية هذا الفصل فالاولى ان الفرق بينهما ان
الزايد والناقص انما يقال فيما صحت الاشارة الى قدر فيه المساواة وزايدا وا لا ما يمكن تعيين بعض منه بالمساواة وبعض زايد
والاشد والاضعف ليس من هذا القبيل فعلى تقدير المسامحة يقال لهم ان العدد متقوم الحقيقة من الوحدات دون الاعداد وكل مرتبة
من العدد نوع بسيط غير مركب من الاعداد الاخرى فالاربعة لا تتقوم بالثلاثة ولا الثلاثة بالاثنين واذا فصل في العقل يحلل صورة ويحصل
صورة اخرى فالتفاوت الذي يتصور بين الثلاثة والاربعة في ان جزءا من الاربعة يقع المساواة بان منها المضاف وهو كيف ساني

تعيين قدر بالتساوي والجوبة التفاوت في الانواع البسيطة وايضا قالوا التفاوت الكيف والمقدار والعدد ليس يختص من مختلف من صنفيه
التمسك فان ما به الفضل في الكم المقدار بعض من هو هو فمن هو بكمالية مثلا الحقيقة مع هوية ناقصة مع مساويها من تلك ولذلك حيثيته
بينهما الاتحاد في الوجود وفي الكم العدد بعض من هوية تامة مباينة لهوية والوجود لهوية ناقصة مساويها من تلك فيصح بينهما الاتحاد
في الوجود وفي الكيف نفس هوية فاضلة بما هي تلك الهوية الفاضلة الاشد موهوم منها او موجود فيها بل الحقيقة بتمامها حصته وهذا انما يستقيم
كانت الطبيعة المشتركة بين الكمال والناقص طبيعة جنسية يكون لكل منها فصلا محصلا بعضها لا يزيد على حقيقتها وجودا خر يكون واحد منهما
بنفس حقيقة المحصلة كلية ذاتية هي حصة تم وشدتها لا خر لا بجزئه المماثل في الوجود او الوهم للجزء الاخر فقد استوضح ان مناط الشدة و
الضعف خارج عن الحقيقة النوعية لكن الكثرة والقلة مع ما ذكر من الفرق بخلاف الزيادة والنقصان فانهما من توابع اختلاف التشخصات
وتفاوت الهويات فيقال لهم انا نسامح في مثل هذه الاشياء ولكن لهم في وضع الاصطلاح فلهم ان يصطلحوا على الكمال والنقص في
الكم المقدار بالزيادة والنقصان وفي العددي بالكثرة والقلة وفي ما سواهما من الكيف بالشدة والضعف الا ان ههنا جامعا بين الجميع
وهو التمامية في نفس المعنى المنفصل فيه والنقص فيهما واما المعاني الرابع فاعلم ان الحكماء المتقدمين مثل انبادقلس وافلاطن ومن بعدهما حكموا بان
جواهر هذا العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى واردوا بذلك انها معلولة لتلك فالمعلول ظل لما هو علته والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول
كما علمت من قاعدة الجعل من ان الوجود عين الحقائق الخارجية على ما قررنا فتقدم العلة على المعلول بما هيتها الحقيقية الجوهرية اشارة الى
كمال في القوام والاستقلال فاذا استفيدت جوهرية المعلول من جوهرية العلة فكيف لا يتفاوتان في الجوهرية بل لا بد وان يكون جوهرية العلة
اتم من جوهرية المعلول لا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من حيث المعنى سواء اطلقت عليه صيغة المبالغة ام لا
الحقائق لا تنفيض من الاطلاقات العرفية هذا هو المراد مما اشار اليه الشيخ الالهي في التلويحات بقوله ان الحكماء المتقدمين قالوا على ان
جواهر هذا العالم كظل العالم الاعلى كيف ساوتها في الجوهرية ثم اورد بعد ذلك على نفسه سوالا وهو قوله ان الاولوية والاشدية يقال
فيما بين ضدين يعني بذلك ان الجوهر لا ضد له فلا يقال ان منه ما هو اولى او ان منه ما هو اشد واجاب عنه بقوله الوجود الواجب والعلي
من الوجود الممكن والمعلول واشد اذ لا نعني بالشدة القدرة على الممانعة ونحوها بل انه اتم واكمل ولا يتعاقبان على موضوع واحد لما
ضديه ولا سلوك وقال في حكمة الاشراق في حد الحيوان بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة ثم الذي نفسه اقوى على التحريك والحس اتم
لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه اتم فيكون حيوانية الانسان مثلا اتم من حيوانية البعوضة مثلا فنجد ان لا يطلق في العرف ان هذا
حيوانية من ذلك لا ينكر انها اتم منه وقولهم لا يقال ان هذا اشد مائية من ذلك ونحوه كله بناء على التجوزات العرفية انتهى فان قلت ليس
الحيوان هو الحساس المتحرك بالفعل بل ما من شانه الاثار والخواص العارضة وانما الفصل مبداهما حيثما يتيسر له الالات والمهيات ودفع
العوائق وازالة الموانع فاما الذي لطف عليه لم يختلف لكن لا يمكن فصل الماء البرودة المحسوسة لعدم انتقاداتها ما بل القوة عليها مع
القوم قلت

القوم قلت نعم ولكن هذه امارات الفصول الحقيقية ولا انها امور منبعثة عن ذوات تلك القوى التي هي الفصول الحقيقية و
لذلك يوخذ في حدودها كما يوخذ النمو في حد النبات فزيادة تلك الآثار دليل شدة القوى وقلتها دليل ضعفها والتحقيق ان الكمالات الحقيقية
قد يكون لها آثار في نفسها وقد يكون لها بحسب نسبتها الى امر وقد يكون لكليهما جميعا ولكن باعتبارين فيتحد في الملك والساكن من حيث
حقيقتها شرفا ومن حيث كونهما مصاحبين لاجرام اخر فتحد الملك والساكن في حدهما باعتبار الثاني لا باعتبار الاول من
ممكن الانفكاك على ان الاخر وكذا البدن وتدبيره يوخذ في تحديد النفس من حيث ذاتها وحقيقتها بل من حيث نفسيتها وتحريكها البدن فان
كانت الذاتية والنفسية مما يتصور بينهما المغايرة والمفارقة كالنفوس المجردة لكن الفلكية من جهة الماهية والذات وهي من جهة الفعل و
التحريك فان لم يكن كذلك بل يكون الوجود الذاتي عين الوجود النسبي كبعض القوى والنفوس حيث ان حقيقتها في انفسها عين
كونها محركة لشيء او متعلقة لشيء فالحد ان استقر ان فيهما غير اختلاف لا بد في تحديدها من اخذ ما تعلقت به على ان وجه كان كما
ان كثرة الافاعيل النباتية يستدعي كون النامي قوة نفسانية شديدة لكمالها فكذلك كثرة الافاعيل المدبرة توجب كون النفس في نفسيتها اي
تدبيرها شديدة كاملة اذا اتمهد هذا المقول الحاصل في وجود نفوس او قوى مادية الذوات الافاعيل معنى ان وجوداتها في انفسها وجودها
التعلقية باعيانها بلا مفارقة ذهنا وخارجا فيكون حد كل واحدة منها بحسب الاعتبارين بعينه حد بحسب اعتبار الاخر اذ لا
مغايرة بين الاعتبارين وانهم اعترفوا بان الافاعيل يجب اخذها في حدود القوى لما ذكرناه وقد علم ان كثرة الافاعيل مستلزمة
لشدة القوة الفاعلة من حيث كونها قوة فاعلة وتلك الحيثية بعينها حيثية الذات فيما ذكرناه ومعلوم ان هذه القوى بعينها مبادي
فصول ذاتية لحقائق الاجسام الطبيعية المتنوعة بالقوى والصور لا بالجسمية المشتركة بين الجميع فالتفاوت فيها بالكمال والنقص في
كوهر الذات يوجب التفاوت في الاجسام النوعية بهذا الوجه وهذا ما اردناه بحث وتعقيب من الايجاد التي اوردتها
اصحاب المعلم الاول على انفسهم انكم قلتم الجوهر جنس والجنس لا يقع على انواعه بالتشكيك بوجه من الوجوه وقواعدكم هذه منتقض في كثير
المواضع كعلية المعارفات بعضها لبعض في سلسلة الهيولى والصورة للجسم وسببية الاب للابن مع ان الجوهر جنس للجميع وكذا تقدم
بعض افراد الكم على بعض اخر كتقدم الجسم على السطح والسطح على الخط مع كون المقدار جنسا لها واجابوا عن ذلك بان التقدم و
التاخر في معنى ما يتصور كما سلف الاشارة اليه على وجهين احدهما ان يكون نفس ذلك المعنى المتفاوت فيه بالتقدم والتاخر
حتى يكون ما فيه التقدم بعينه ما به التقدم والاخر ان يكون لا نفس ذلك المعنى المتفاوت فيه فهناك تفرق ما فيه التقدم عما به التقدم
مثال الاول تقدم وجود الواجب على وجود الممكن ووجود الجوهر على وجود العرض فان وجود العلة مقدم على وجود المعنى في
نفس المعنى المدلول عليه بلفظ الوجود وبه ايضا ومثال الثاني تقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن فان
هذا التقدم والتاخر ليس في معنى الانسانية المقول عليهما بالتساوي بل في معنى اخر هو الوجود او الزمان وما فيه التقدم والتاخر

هو الوجود والزمان وما به التقدم والتأخر خصوص ان اتيهما اذ انفرض افقول كما تحقق عليه تقدم فرد من افراد نوع واحد او
جنس واحد بالقياس الى فرد آخر منه فليست سببيته وتقدمه للاخر لان تصير الاخر بحسب نفسه او بحسب علية لكمال معنى النوع او الجنس ولا
الفرد الذي هو سبب سببيته باعتبار نفس معناه ومفهومه بل سببية السبب ومسببية المسبب باعتبار وجودهما لا باعتبار ذاتيهما مثل الجسم
على الهيولى والصورة اقدم من حمله على الجسم وكذا حمله على الابوين اقدم من حمله على الابن وكذا يختلف على جواهر عالمنا العالم
وعلى جواهر عالمنا الادنى فان جواهر ذلك العالم اقدم واقوم بحسب الوجود وبالفعل من جواهر هذا العالم واما حقيقة الجوهر فلها على الجميع
بالسوية فليست جوهرية شيء فيها جوهرية علته الجوهرية شيء اخر من الجواهر على الخلق واولى بالوجود من الجوهر المعلول لا بان يكون جوهرا
فالوجود منه متقدم على الوجود بالطبع لا بامر زايد فوجود الهيولى والصورة متقدم على وجود الجسم بالطبع واما الجوهرية فهي بالسوية في الجميع
فكما ان الجسم جوهر فكذا جزءاه بلا تقدم وتأخر فيهما وكذا الكلام فيما شاكل ذلك من تقدم افراد ماهية الكم وغيره بعضها على بعض
هذا الجواب مقدوح بوجوه منها ان فيه وقوعا فيما هرب عنه واعترافا صحيحا بما لو ابطل اولا فساده فان اعتراف التقدم والتأخر بنفس
الماهية عن افراد الجوهر او الكم او افراد الوجود او اجزاء الزمان غير مجد اذ الكلام لا يتبدل بعينه في الوجود والزمان بان يقال تقدم افراد
الوجود بعضها على بعض ان كان بنفس تلك الوجودات لزم منه التفاوت بالتقدم والتأخر بين افراد حقيقة واحدة فان افرادها
بذاتها اذ الوجود قد علمت انه حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف لها بالفصول وكذا تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اذ كان
لاجل ان حقيقتها حقيقة بعض التجدد والتصرم وتقدم بعضها والآخر لزم التفاوت في الشيء المذكور ومنها ان هذا ما نقض
ذكره في ان نفوس الجسم بعينه الوجود جسما آخر وان كان علة لتقدم هيولى العلة كالكرة التاسعة مثلا جسميتها وجسمية ما على هيولى
المعلول كالكرة الثامنة وهيولى المعلول مشاركة لهيولى العلة في الهيولية ولا تقع الهيولى على هيولى الكرة التاسعة وعلى ساير الهيوليات
بالتشكيك بل بالتواطؤ وكما ان الجسم المذكور على جميع الاجسام بالتواطؤ فيلزم ان يكون هيولى المعلول متقدمة على جسمية العلة متقدم
الشيء على نفسه وظاهر فساده ان كون بعض افراد حقيقة واحدة علة لفرد آخر لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه في بعض المواضع كافراد
لا يستلزم في ساير المواضع من دون فرق وان لم يستلزم ذلك بناء على الاعتذار المنقول عنهم في علية افراد الجوهر بعضها لبعض
فانفسخ هذا الاحتجاج المذكور في نفي تقدم بعض الهيوليات على بعض اخرى ومنها ان هذا الجواب ان سلم جريانه في علة الوجود
كما في الفاعل او الغاية لكنه غير جار في علة القوام كالمادة والصورة فان الجسم مما يتقوم جوهريته بهيولاه والصورة لا من وجودهما
فلولا جوهرية اجزائه لما كان المجموع جوهرا وكانهم يقولون حمل الجسمية على الانسان بتوسط حملها على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان
فكذلك نقول حمل الجوهرية على الجسم بتوسط جزئيه وفيه تأمل لانهم صرحوا بان التشكيك انما يتصور اذا كان الكل متفاوتا في افراده
المتساوية الحقيقة واما التفاوت بالنسبة الى الافراد المتداخلة فليس من التشكيك في شيء وكذا التفاوت بالعينية والجزئية او بالتوقيفية والحقيقة

مع حسبتها تحيل صح

بالنسبة

بالنسبة الى الافراد لا اعتبار به في النوع الحقيقي كالحيوان بالنسبة الى الحيوان المأخوذ بشرط لا والمأخوذ بشرط شيء فان طبيعة الحيوان
بالقياس الى الاول عين وبالقياس الى الثاني جزء وجنس لكن فهذه … التفاوت …
اذ هو واقعة في المهيات بالضرورة والاتفاق اذ انوع افقول انهم فرقوا بين اجزاء الماهية واجزاء الوجود بانها اذا اخذت
لا بشرط شيء يكون اجزاء الماهية واذا اخذت بشرط لا … يكون اجزاء الوجود كما يحمل على … الماهية فالماخوذ بالوجه الاول جنس
او فصل والماخوذ بالوجه الثاني مادة او صورة فجزء الجسم … على الوجه الاول فجوهريته متقدم على جوهرية … التشكيك
لا … ليس في الافراد المتباينة للجوهر … وان اخذ على الوجه الثاني … لكن مباينا لحقيقة …
لحقيقة الجسم بهذا الاعتبار بل لوجوده فيهما من حيث وجودهما متقدمان لوجوده فيلزم الاختلاف في الوجود لا في الجوهر … المراحل
في المهية ولواحقها فصل في المهيات الامور التي يليها الكلي منها مهية وانية والمهية ما به يجاب على السؤال بما هو كان الكلية
ما يجاب به عن السؤال بكم هو فلا يكون لا مفهوم الكلي … ولا يصدق على ما لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة … هو موضع الجميع
والعميد لنقص فلا دور والمهية بامر وبه لا باعتبار نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية والمهية لا من حيث … مثلا
وعلمت كلية علم انه ليس من شرطها في نفسها ان يكون كلية او مشخصة ولبس ان الانسانية اذ لم يكن من وحدة او كثرة او عموم او خصوص
يكون من حيث انها انسانية اما واحدة او كثيرة او عامة او خاصة وهذا الحكم في سائر المتقابلات الى الشيء منها ذاتيا لها وذاتها …
سلب الاتصاف جنسية … الاتصاف … ليس بعض افراد الشيء الا الا اقتضاء مقابله لا يلزم من عدم اقتضاء احد
المتقابلين لزوم المقابل الاخر وليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهيته وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود لان خلو الشيء عن
النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل بل المستحيل خلوه عن الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة الا ترى ان …
على … ليس وجود بعضها ولا عدم … مرتبة وجود الاخر وعدمه ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب رفع وجوده فيها لا
يكون المرتبة ظرفا للمنفي … القيد ولهذا قالوا لو سئل … النقيض كان الجواب الصحيح … بتقديم السلب على الحيثية
فلو سئل ان الانسان من حيث هو موجود او معدوم كان الجواب انه ليس من حيث هو موجودا ولا معدوما ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان
شيئا منها ليست نفسه ولا داخلا فيه وان لم يكن خاليا عن شيء منها او نقيضها في نفس الامر ولا بد من تقديم السلب على الحيثية ان
ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية … يصح الجواب بالايجاب في لوازم المهية كما فهم بعض لظهور فساده ولا الفرض من …
عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب للعدول لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم الرابطة عليه وتأخيرها عنه
لا غير فلو سئلنا بموجبتين هما في قوة النقيضين او موجبة ومعدولة كقولنا الانسان اما واحد او كثير واما الف واما لا الف
لم يلزم منا ان يختار احدهما وان اجبنا اجبنا بلا هذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا في النقيضين لان معنى السؤال الموجبتين …

الموجود اذا لم يتصف بهذا الوصف هناك والاتصاف لا يستلزم الاتحاد وليس ان الانسانية الكلية انسانية واحدة بالعدد موجودة في
كثيرين كما اسلفنا ذكره فان الواحد العددي لا يتصور ان يكون في امكنة كثيرة ولو كانت انسانية افراد الناس امراً واحداً بالعدد لزم
كونه عالما جاهلا ابيض اسود متحركا ساكنا الى غير ذلك من المتقابلات وليس نسبة المعنى الطبيعي الى جزئياته نسبة اب واحد الى اولاد كثيرين
كلهم ينسبون اليه بل كنسبة اباء الى ابناء نعم المعنى الذي يعرض له انه كلي في الذهن يوجد في كل واحد وليس كل واحد انسانا بوجود نسبة الى
الانسانية نفرض مباينة في الكل بل كل واحد منها انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للاخر واما المعنى المشترك فهو في الذهن لا غير

فصل في الكلي

والجزئي الكلي على الاصطلاح الذي معناه يجوز ذلك لا يحتمل الشركة او لا يمنع الشركة يمتنع وقوعه في الاعيان فانه لو وقع في الاعيان حصلت له هوية
متشخصة غير مشاركة فلا يصح حملها الشركة فان استشكل احد بان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متخصصة بامور كقيامها بالنفس
وتجردها عن المقدار والوضع وكونها غير مشار اليها بل كل واحد من الصور العقلية صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها اولا بد ان الصورة
الموجودة في ذهن زيد يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة فان كانت الصورة العقلية كليتها باعتبار المطابقة في الوجود
ايضا لتطابق بعضها لبعض فيلزم ان يكون الجزئيات كلية قيل ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لصور كثيرة لا من حيث كونها ذات جوهرية
قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها من امور سواء كان
ذهنية او خارجية سواء تقدمت عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات الواقعة في الاعيان كصور المبادي لمعلولاتها فيمن قبل
الكثرة ومنها ما يستفاد من الخارج كصور الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فليس ما بعد الكثرة ومما يحقق معنى المطابقة انك اذا رايت
شخصا انسانيا حصل في ذهنك صورة الانسان المجردة عن العوارض ثم اذا ابصرت شخصا آخر منه لا يقع فيه صورة اخرى ولا يحتاج الى
صورة اخرى الا اذا خالف الاول ولا غرو منك كما بل ارتسم من طوابع جسمانية متماثلة نقش [illegible] والاختلاف لعوارض شبه عليه واذا قيل في
ان الكلي واقع في الاعيان او يشار اليه فانما يعنون به الطبيعة التي يعرض لها اذا وجدت في الذهن ان يكون كليا والاشياء المشتركة في معنى عرضي
باحد امور اربعة كما اشرنا اليه لان الاشتراك ان كان في عرضي لا غير فالافتراق بنفس الماهية كالسواد والسطح وان لم يكن الاشتراك في عرضي
خارج فقط فيتميز فان الفصل ان كانت المشتركة في معنى جنسي او عرضي لازم ان كانت الشركة في امور نوعي وان اللازم للنوع لازم للشخص
فيتفق في الجميع وان كان يجوز ان يكون المميز لها لازم الشخص لا لازم النوع او بتمامية نقص في نفس الطبيعة المشتركة لما عرفت من
المشائين في وجود اختلاف حقيقة التام والناقص كما سبق والحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر
زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه فالتشخص للشيء بمعنى ما به يصير ممتنع الاشتراك فيه لا يكون بالحقيقة الا نفس وجود ذلك الشيء
كما ذهب اليه المعلم الثاني فان كل وجود متشخص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشيء فالعقل لا يابى عن تجويز الاشتراك
فيه وان ضم اليه الف مخصص فان الامتياز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره

في نفسه

انه صح

في نفسه حتى لو لم يكن له مشارك لا يحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون التمييز يوجب التشخص المادي يستعد للتشخص لان
النوع المادي المنتشر ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده من المبدأ الاعلى فما نقل عن الحكماء ان التشخص انما
يحصل بنحو العلم الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان لكل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بنحو المشاهدة وكذا ما ذهب
اليه الشيخ الاشراقي في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية لما مر ان الشركة في الحقيقة المعنى لها الا المطابقة والكلي طابقه من
امرها يكون له هوية عينية متاصلة فان الهوية العينية في الحقيقة ليست الا الوجود الخاص للشيء لكن هذا الشيخ العظيم القدر وكذا القول في الحمرة
امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود فما نفس المهية المشتركة او هي مع مادة وعوارض
اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات كلي فهذه
الهوية العينية اذا كانت امرا زائدا على الوجود اي هي خصوصية بنفس ذاته كما مر فان شيئا منه موجب لمنع الشركة وكذا ما اختاره
بعض المدققين من ان تشخص كل شخص نحو تحليلي لا يمكن حمله على الوجود فان الوجود لا يمتاز عن المهية في الاعيان وما قيل من ان
تشخص الشيء بالفاعل فهو صحيح فان الفاعل يفيد الوجود والوجود عين التشخص فمفيد الوجود هو مفيد التشخص وقد علمت ايضا ان
لكل وجود متقوم بفاعله فكل شخص متقوم بفاعله لكن الكلام في السبب القريب لتشخص الشيء وكذا ما هو مختار لبعض من ان
تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ لجميع الاشياء لانك قد علمت ان المهيات انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها
لا لاجل مفهوماتها في انفسها فالوجود بما هو منبسط لكل شيء الى علته وهكذا الى ما هو علة الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له
نعم واما ما قال بعض اهل العلم من ان التشخص بنفس تصوره يمنع الشركة وليس في ذلك سبب مقوماته فان المقومات لذاتها لا تمنع الشركة
ولا سبب لازم فانه متفق في ما يمنع الشركة ولا سبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون بالمباينة فيجب حمله
على التمييز الذي هو شرط للتشخص فان الهيولى حاله في التشخص ومنع الشركة يجب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص
المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره فعلم ان المادة ايضا غير كافية لتمييزه فان كثيرا من
الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول
في حمل ما ذهب اليه بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع اتحاد الزمان فان المقصود منه المميز المفارق بين
الشيئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا احكم حيث جعل الوضع مع الزمان متبدلا مع بقاء الشخص فكان التشخص هو وضع ما من الاوضاع
الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص المادي
كزيد مانع عن فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وكذا المراد من قولهم يجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه فان توقف امتياز
الطاير على الولود والولود على الطاير ليس بدور اذ الممتنع توقف ذات كل منهما على الآخر وتوقف امتياز كل منهما على امتياز

مخصوصه صح

ايضا صح

الاخر واما توقفا متمايز كل منهما على نفس الاخر فلا يلزم منه محذور كما تحرر في حال المتضايفين بحث وتعقيب فلذا اورد على قوله
ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما على الاخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذ كان مقدار الحركة الفلك فهو جسم واحد
فما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من اجزاء اخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذواتها فان المسمى بالزمان حقيقة متجددة
متصرمة وليست له هوية غير اتصال الانقضاء والتجدد فالسؤال انه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا ويمتاز احدهما عن الاخر
مع تشابههما وتساويهما في الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم كذا لا هوية له سوى كونه متقدما على يوم كذا
ومتميزا عنه كما ان تقدم الاثنين على الثلثة طبعا وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وقد صح ذلك ايضاحا شديدا بان التميز
ذراع من الخط عن نصفه ليس بشيء خارج عن نفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه فقد علم ان التميز
عن المشاركات للنوع عليه قد يحصل بنفس الحقيقة وما وجد في كلام الشيخ من انه ليس شيء من المعقولات يتشخص بنفسه الا الوضع فمراده الامتياز
عن الغير مطلقا مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان الا بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع
الا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان وامتياز كل وضع عن وضع اخر كالقعود عن القيام فهو كالمحال الامتياز الزمان
ومقدار عن مقدار اخر انما يحصل بنفس حقائقها والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون بنفس الذات كما في الواجب الوجود وقد يكون بلوازم
الذات كالشمس فان الوضع هناك من لوازمها وقد يكون بعوارض للوجود اول الوجود وقد تبين انهم بابا الوضع والزمان لا غير
واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه فصل في اتحاد التعين والتشخص
تعين الشيء غير تشخصه اذ الاول امر نسبي دون الثاني لانه نحو وجود الشيء وهويته لا غير فالتعين ما به امتياز الشيء عن غيره بحيث
لا يشاركه فيه هو وقد يكون عين الذات كتعين الواجب الوجود الممتاز بذاته عن غيره وكتعينات الماهيات الامكانية والمفهومات
العقلية في الذهن فانها ايضا عين ذواتها وقد يكون امرا زائدا على ذاته حاصلا له دون غيره كامتياز الكاتب الامي
بالكتابة وقد يكون بعدم حصول ذلك الامر له كامتياز الامي من الكاتب بعدم الكتابة فالاول اللائق من ان يعتبر حصول ذلك الامر
له مع قطع النظر عن عدم حصول غير ذلك الامر له كاعتبار ما حصول الكتابة لزيد مع قطع النظر عن حصول الخياطة له او يعتبر حصوله مع
عدم حصول غيره له فالتعين الزائد قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا وقد يكون مركبا منهما والنوع الواحد بجميع انواع
التعين فالانسان مثلا ممتاز بذاته عن الفرس وبحصول صفة وجودية في فرد من افراده يمتاز عن المتصف بصفة
وجودية كزيد الرحيم الممتاز عن عمرو القهار وعن المتصف بصفة عدمية كالعليم من الجهول ويمتاز الكاتب الغير الخياط عن الخياط
الغير الكاتب بصفة وجودية مع عدم صفة اخرى وبالعكس والتعينات الزائدة كلها من لوازم الوجودات حتى ان الاعدام المتميز
بعضها عن بعض بما مر انما ايضا باعتبار وجوداتها في افراد ان المعتبرين لها او باعتبار وجودات ملكاتها الا انها ذوات

متمايزة بذواتها او بصفاتها والحق ان التميز بالصفات الزايدة يرجع في الحقيقة الى التميز بتلك الصفات وتميزها يكون بنفسها لا
بصفة اخرى والا لزم التسلسل فالتميز بالذات منحصر فيما يكون بحسب نفس الذوات لا بامر زائد على المتميز الا بالعرض فصل
في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون
المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فيكون جزءا لذلك المجموع مادة له متقدما عليه في الوجودين فيمتنع حمله على المجموع
لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد تؤخذ لا بشرط شيء بان يتصور معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان
يقترن مع شيء اخر فيحمل على المجموع وعلى نفسه وحده والماهية المأخوذة كذلك قد يكون غير متحصلة بنفسها في الواقع بل يكون امرا محتملا
للمقولية على اشياء مختلفة الماهيات وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير بعينها احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف
اليه الذي قومه وجعله احد تلك الاشياء فصلا وقد يكون متحصلة في ذاتها غير متحصلة باعتبار انضياف امور اليها يجعلها بالكل واحدة
منها احد الحقايق المتأصلة كالانواع الداخلة تحت جنس فهي في نفسها نوع بل متخصص واحد من نوع كهيولى عالم العناصر عند اشتمالها
اختلافهم فيكون وحدتها نوعية او شخصية ولا تخفى للشارع لانها في حد ذاتها نوع منحصر في شخص فهيئة الحيوان مثلا اذا اخذت
بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق مثلا صار المجموع شيئا مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال حينئذ حيوان
كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء وان لا
يكون كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجود والثاني نفسه والثالث جنسه وجنس الاول والفصل يكون
محمولا ولا يكون جزءا وانما يقال الجنس والفصل جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لا بد للعقل من
من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون مقدما على النوع في العقل في الطبع
واما بحسب الخارج فيكون متاخرا عنه لانه ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره ويخصصه ويحصله ويصيره
هو هو بالفعل هذا خلاصة كلام الشيخ في الشفا وفيه ابحاث الاول ان مورد القسمة هو الماهية المطلقة وهي ليست الا المأخوذة
لا بشرط شيء فيلزم من تقسيمها الى المأخوذة لا بشرط شيء والى غيره انقسام الشيء الى نفسه والى غيره والجواب ان المقسم ان كانت
الماهية المطلقة الا ان العقل ينظر اليها الان من حيث كونها مطلقة وتقسيمها الى نفسها معتبرة بهذا الاعتبار والماهية المعتبرة
بالنحوين الاخرين فالمقسم طبيعة الحيوان مثلا والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الاطلاق ولا شك ان الاول
اعم من الثاني الثاني ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو انه لا تقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد ومع
القول بكونه جزءا ومتضمنا لما هو زائد عليه متناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به الشيخ حيث قال اذا
اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى غير هذا

حس او تغذا وغير ذلك كان معنى خارجا عنه فالجسم مادة والجواب ان المراد من الماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الذات في المهية لا يحتاج في
تتميم ذاته الى شيء اخر حتى لو انضم اليه شيء صار مهية اخرى غير الاولى فهو في حد نفسها كاملة تامة بخلاف الماخوذ لا بشرط فانه مهية
ناقصة يحتاج الى تمام ولا ينافي ذلك كونه جزءا له ولما نزيد عليه لان المجموع مهية اخرى الثالث انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ
بلا شرط شيء وصرح اخرا بانه ماخوذ بشرط شيء والجواب انه مبني على ان الاول اعم من الثاني فلا منافاة الرابع ان النوع هو مجموع الجنس
والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما انضاف اليه الماخوذ بشرط شيء مسامح فالجسم مثلا ليس نفسه يصير باضافة النفس والحساسية نوعا
نوعا بل الجسم مع مجموع هذه الامور نوع حيواني والجواب انه مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة العلام ان الماخوذ
لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وجوهر
المراد بالماخوذ بشرط شيء اي ليس ان المتحد اذا كانت من الاجزاء من جهة فمن اين يلزم تعددها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة
ان تصور النوع كالانسان مثلا يتوقف على تصور جنسه وفصله ومعروض الجنسية والجزئية شيء واحد هو مهية الحيوان مع التغاير بما هو
اعتباره في الاول لا بشرط شيء وفي الثاني بشرط لا شيء السادس ان ما هو الحيوان في الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه
عليه والجواب ان الجسم الذي هو مادة النفس موجود اخر غير الجسم المحمول على ما حصل من انضمام النفس اليه اعني المجموع لانهما جسمان موجودان
جزء للاخر وهكذا في كل نوع مركب تركيبا طبيعيا السابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد
الاشياء فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العمدة في المهيات والحقائق الكلية من حيث كونها
معقولة في الابهام وعدمه بالقياس الى الاشارة العقلية فالجنس مبهم لانه مهية ناقصة يحتاج الى متمم بخلاف النوع فانه مهية كاملة
يحتاج التحصيل منتظر الا باعتبار الوجود الخارجي وقبولها الاشارة الحسية وذلك انما يحصل بالاعراض الخاصة او الاضافات فقط كتشخصات
الامور البسيطة من الصور والاعراض فان تشخصها بحصولها في محالها واحوال زائدة على الاضافات فمع التحفظ على هذا الفرق لا
لاحد غروض الابهام والتحصيل للنوع بالقياس الى العوارض التي هي لوازم وعلامات للتشخص فيجري فيها مثل في كل كلي سواء كان ذاتيا او
عرضيا الاعتبارات الثلثة المذكورة فمهية الفصل ان اخذت بشرط لا شيء فهو جزء وصورة واذا اخذت لا بشرط شيء فهو محمول وفصل واذا
اخذت مع ما تتقوم به فهو عين النوع ومهية العرض ايضا عرض وعرضي ومجموع حاصل بينهما جميعا بالاعتبارات الثلثة والفرق بين
المجموعين ان الاول له مهية طبيعية لها وحدة ذاتية بخلاف الثاني فانه مهية اعتبارية والاول وان اسمي مهية النوع الماخوذ بالاعتبار
الاول موضوعا بدل المادة وكذا مهية الجنس ماخوذة كذلك بالقياس الى العوارض دون الفصول لان المحل المتقوم بالحال فيه مادة
له والمستغني عما يحل فيه موضوع له فشيء واحد يجوز ان يكون مادة وموضوعا بالقياس الى شيئين نكتة ولما علمت ان الطبيعة
الجنسية مبهمة ناقصة يحتاج في حد حقيقتها الى فصل فلا يتصور ان يحتاج الى الفصل في بعض المواضع ويستغني عنه في بعضها فلو كان

فصل

فصل يكون مستغنيا بحسب المهية وقد فرض الافتقار اليه نعم المهية في الحقائق البسيطة يستحيل ان يزول فصلها عن طبيعة جنسها في
بدل لانه اذا زال الافتقار الى الفصل فيبقى الطبيعة محصلة وزيد فما كانت طبيعة جنسية فيعلم ان الافتقار الى الفصل الذي هو التمييز
فانه يحصل بالعوارض ايضا بل يكون المهية في حد ذاتها ناقصة يحتاج الى تمام فلا يجوز التقوم بالفصل في موضع وبعدمه في موضع اخر
الا بحسب الاعتبار العقلي فان الماخوذ لا بشرط لازم للمهية الجنسية في نوع عقلي ومما يجب ان يعلم انه فرق ما بين الجنس في المركبات وبينه
في البسائط فان الجنس في المركبات الخارجية يمكن ان يجرد عن جنسيته ويؤخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا يفصل من الفصول بل بنفس طبيعته
وذلك لان جنسية الجسم مثلا انما هي باعتبار انه مجرد جوهر متكمم غير داخل فيه شيء اخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى متفق
الحقيقة في الاجسام غير مختلف بشيء داخل بل بامور مضافة اليه من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما من العناصر
لانها مركبة منه ومن شيء اخر بل يكون مادة لها فيكون الجسم نوعا محصلا في الواقع لان حقيقته قد تمت وتحصلت بحسب الواقع والا لما امكن
منتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غيرها او يكون
وان احد بهذا فكونه ذا حس وتغذ لا يلزم ان يكون خارجا عنه لا حقا به اذ يصدق على الحساس والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة
الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة وان لم يصدق عليها انه جوهر ذو اقطار واما الجنس في البسائط كاللونية فلا يمكن ان يتقوم لها
الا ان يتنوع بالفصول ولا يوجد في الخارج لونية شيء اخر غير اللون يحصل منها البياض كما يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمية يكون
الانسان حاصلا منهما وما نقل عنهم ان الجنس والفصل مطلقا مجعولهما واحد وجعل الجسم بعينه جعل الحيوان لو كان صحيحا يكون المراد
منه ان الجنس باعتبار جنسيته في البسائط جعله غير جعل احد من الفصول واما باعتبار طبيعته من حيث نفس وجوده غير وجود الفصول فيما
من ان الحيوان اذا مات لم يبق جسميته بعينه بعد الموت بل حدث جسمية اخرى غير صحيح كيف ولا بد من مادة باقية يتوارد عليها الصور
والاعراض سواء كانت جسما بسيطا او هيولى وتلك المادة من الجنس الذي للمركبات بل جسمية الحيوان من حيث جسميتها باقية بعد موته
كما كانت وان زالت عنها حقيقة كونها بدنا او جسما حيوانيا واما ان هويتها قد بطلت وحصلت لها هوية اخرى فهو قريب مما قال
اصحاب الطفرة والتفكيك وشتى له نقاء الاعراض فائدة ربما تقرع سمعك في الكتب انه قد يحكم على الطبايع العامة لان
تخصصها باحد الجزئيات فلا يوجد لغيره وان امكن ظهورها به لعلة فاعلم ان ذلك انما يصح اذا كانت الطبيعة مما لها صورة في
الاعيان اما مثل اللونية بما هي لونية للبياض والسواد فلا يمكن ان تقتضي التخصيص بالقياس الى كل لون بياضا وان لم تقتض يكون
اللون بياضا يكون لعلة لان اللونية ليست لها صورة في الاعيان متميزة عن صورة البياض حتى يشار اليها بكونها كذا وكذا بل اذا كانت مثل
كالجسمية والهيولى مما لها تحقق في الاعيان فتخصصها بالنارية او الفلكية او ببعض الهيئات كالحركة والنحو والاستدارة وغيرها لو كان
لما صح وجود جسم غير متخصص بتلك الصورة او الهيئة والا فلا بد ان هناك من علة زائدة على الجسمية فلا مانع من بقاء مادة سوار الصور

عليهما **فصل** في معرفة الفصل وفي الفرق بين الفصل وما ليس بفصل وفي كيفية اتحاده مع الجنس ان ما يذكر في التعاريف بازاء الفصول
فبالحقيقة ليست بفصول بل هي لوازم وعلامات للفصول الحقيقية فالحساس والمتحرك ليس شيء منهما بحسب المفهوم فصلا للحيوان بل
فصله كونه ذا نفس بها له مدركية وليست المدركية والمتحركية عين هوية النفس الحيوانية بل من جملة لوازمه وشعبه لكن الانسان ربما يضطر لعدم
الاطلاع على الفصول الحقيقية ولعدم وضع الاسامي لها الى الانحراف عنها الى اللوازم والعلامات فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم
المفهوم بل الانفعال الشعوري او الاضافة الادراكية والا لزم تقوم الشيء من المقولات المتباينة وقد تحقق عندهم ان الشيء الواحد لا يندرج
تحت مقولتين الا بالعرض بل الفصل بالحقيقة هو الذي يبدأ منه هذه الامور وهكذا في نظائره فكل معنى اذا اعتبر معه معنى اخر فان كان
يغايره بحسب التحصيل والوجود فذلك المعنى ليس فصلا له بل عرضا خارجا عنه وان كانت المغايرة بينهما باعتبار الابهام والتحصيل كان فصلا
قال الشيخ في الهيات الشفاء العقل قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى في الوجود فيضم اليه
معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود انتهى بحث وتحصيل
قد ذهب بعض الناس الى نفي الاجزاء العقلية في البسائط وارجعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل
وحيث يلزم عليه كون البسائط المتباينة للذوات مشتركة في امر عرضي بلا جهة جامعة فيها مصححة لعروضه وكان هذا شناعة يجوز انتزاع
امر واحد من نفس حقائق متباينة فاراد تكذيب القول بان الجنس والفصل في الماهية البسيطة كلاهما ماخوذان من اللوازم انما صح ذلك في الواقع
الا امر المسمى بالجنس هو من اللازم المشكوك لا اختصاص له والمسمى بالفصل هو من اللازم المستقل الاختصاص وفيه من التكلف ما لا يخفى على احد وبناء ما ادعيناه
في ذلك ما يتوهم ان السواد مثلا اذا فصلناه الى اللون وقابض البصر فان طابق كل منهما نفس السواد فلا فرق بينهما اذا
طابقت اللونية نفس السواد فهي لا تطابق نفسها فنفس البياض ايضا فيلزم كون السواد والبياض شيئا واحدا وان طابقها احدهما او طابق
الاخر شيئا اخر فيكون السواد احدهما فقط وان طابق كل منهما شيئا من السواد غير ما طابقه الاخر فيتركب في الخارج وقد فرض بسيطا
فيه هف فعلم ان الاجناس والفصول في البسائط امور اعتبارية فالسواد مثلا وجوده في النفس كما هو في العين فلا ذاتية له بوجه اخر
ووجه اندفاعه على ما يوحي اليه هو ان المعاني التي كل منها ماهية كاملة متحصلة اذا اخذت من نفس ماهية لا يوجب كون الماخوذ منها تلك المعاني
من الحقائق المركبة وكل متحصل يتحد مع متحصل اخر يكون متحدا مع متحصل ثالث يتحد الاول مع الثالث ايضا واما اذا كانت المعاني الماخوذة
عنها بعضها ما فصله في ذاته او باعتبار اخذه نفسه مبهما وبعضها بخلاف ذلك ويكون اقتران بعضها الى البعض كاقتران قوة الى الضعف
او كمال الى النقص او غير ذلك من العبارات فلا يستدعي كون المنتزع منها حقيقة مركبة وكذا الماهية المبهمة اذا اتحدت مع كل واحد من
الاشياء المتحصلة بها لا يوجب اتحاد تلك الاشياء بعضها مع بعض كالحيوان المتحد مع الانسان والفرس مع تباينهما وتوضيح الكلام ان
الحيثيات والمعاني المنتزعة عن الحقائق منها ما ينتزع عن حقيقة بحسب حالها في الواقع ومنها ما ينتزع عنها باعتبار ملاحظة العقل

بتصور

بتصور العقل المعنى الذي هو محفوظ في نفس الامر بالامور المتحصلة ويتميز معها غير محفوظ ولا متميز الا في ما يعمها ويضم اليه المعاني المحصلة
وبهذا الانضمام ليس لها انضمام شيء محصل بشيء متحصل حتى يكونا شيئين متميزين في نفس الامر وقد حصل الانضمام منهما شيء ثالث كالمادة والصورة
بل كانضمام شيء الى شيء لا تميز بينهما الا بحسب التعين والابهام فالاول تقتضي التركيب في الواقع والثاني تقتضيه في اعتبار العقل فان كان
ذلك لا اعتبار الاعتبار اصلا في الخارج بحسب نفس الواقع فان قلت اذا اخذ كل واحد من معنى الجنس والفصل في شيء بسيط ثم اعتبر بانهما
يكونان انهما مادة وصورة فلا ان كل منهما متحصل فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من ذلك ان يكون الماخوذ
منه مركبا خارجيا بناء على ان الامور المتباينة لا تطابق ذاتا احدية قلت اخذ الجنس والفصل عن البسيط على وجه يكون كل منهما
امرا متحصلا حتى يكون الجنس مادة عقلية والفصل صورة عقلية بل بحسب صورة البسيط بحيث يكون مركبا من مادة وصورة انما هو
صنع العقل المجرد لا ان التركيب هناك بحسب الواقع بل في كل امر بنحو صنع العقل بمجرد اعتبار غير مطابق للواقع فان قلت الحد عين المحدود
فكيف يتصور ان يكون المحدود نوعا بسيطا لا تركيب فيه اصلا الا بمجرد فرض العقل والحد مركبا من معان متعددة لكل منها حظ من الحد
قلت مقام الحد مقام التفصيل للمعاني الماخوذة من نفس ذات وملاحظتها فرادى ومقام المحدود اجمال تلك المعاني فالتركيب في
الحد لا يوجب التركيب في المحدود بعد ان كان الحد والمحدود شيئا واحدا بالذات لما علمت من كيفية اخذ المعاني من ذات بسيطة **فصل**
في كيفية تقوم الجنس بالفصل هذا التقويم ليس بحسب الخارج لاتحادهما في الوجود والمتحدان في ظرف لا يمكن تقوم احدهما بالاخر وجودا
بل بحسب تحليل العقل الماهية النوعية الى جزئين عقليين وحكمه بعلية احدهما للاخر ضرورة احتياج اجزاء ماهية واحدة بعضها الى
بعض والمحتاج اليه هو العلة ولا يكون الا الجزء الفصلي لا محال ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة
لازمة له فيكون الشيء الواحد مختلفا متقابلا وهذا ممتنع فتعين ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ويكون مقوما للطبيعة الجنسية
المطلقة وعلة للقدر الذي هو حصة النوع وجزء المجموع الحاصل منه ومما يميز عن غيره وهم وتنبيه ربما يتوهم احد ان الناطق مثلا
ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد وان يعرض تخصيصه اولا حتى يكون الناطق
علة له لكن ذلك الحيوان معه تخصيص فقد دخل في الوجود فيستغني عن العلة لوجوده والحق في ذلك ان الفصل لكونه علة لطبيعة الجنس
متقدم عليها فسببية السبب ليس لان المعلول اقتضاه لكونه ما وجد بعد فرض السبب بل الى السبب وجوده فكذلك هاهنا ليس ان
الحيوان بحيوانيته اقتضى ان يكون له فصل وانما فصله الخاص المحض من دون اقتضاء امر معين لكن الناطق يقتضي ذاته ان يجعل
الحيوانية المطلقة في الحاجة المطلقة انما جاءت من قبل الحيوان وتعيين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهذا العلل الطبيعية واحد
غير متكثر لضعف الوحدة في الطبيعة الجنسية والعجب من صاحب المباحث المشرقية مع تفطنه بهذا الاصل حيث نقل عن هذا حين اقام
حجة على اثبات الهيولى وقد اهمل في اعماله واعجب من ذلك انه قال بعد ذكر تلك الحجة وقد اوردتها على كثير من الاذكياء فما قدحوا فيه شيء

من مقدماتها حصول الجسمية المذكورة في اثبات الهيولى للجسمية الفلكية ان جسمية الفلك يلزمها مقدار معين وشكل معين لعدم قبولها الكون
والفساد وسبب اللزوم اما نفس الجسمية او امر حال فيها او مباين لها لكن الاول باطل والا لزم اشتراك الاجسام معها في المقدار والشكل
المعينين وكذا الثاني لان الكلام في لزومه للجسمية والثالث ايضا لتساوي نسبة المباين الى جميع الاجسام فبقي ان يكون لزوم
التشكل والتقدير لجسمية الفلك بتوسط محل لتلك الجسمية وهو المطلوب انتهى ولا يخفى ان الصورة النوعية للفلك لا تزيد على فصل المقوم
للجنس الذي هو الجسم المطلق متقدم في رتبة الوجود على الجسمية فيكون علة للزوم المقدار والشكل المخصصين بالفلك فلا يلزم شيء من المقدمات
التي ذكرها هناك فيقطع فصل في تحقيق اقتران الصورة بالمادة اعلم ان الصورة قد تطلق على المهية النوعية وعلى كل هيئة لشيء كيف
كان وعلى الحقيقة التي تقوم المادة بها وعلى الحقيقة التي تقوم المحل باعتبار حصول النوع الطبيعي منه وعلى كمال الشيء مفارق
عنه ولو نظرت حق النظر في موارد استعمالها لتراها جميعا الوحدة بها متفقة بالذات في معنى واحد هو ما به يكون الشيء هو هو بالفعل
ذلك ... قولهم صورة الشيء هي مهية الشيء التي بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم ومادته هي حامل صورته وليس مسافة فاقع ...
بتقديم مقدمة هي ان المادة في كل شيء امر مبهم لا يحصل له اصلا الا باعتبار كونه قوة شيء ما والصورة امر محصل له الفعل
لصورة الشيء شيء ما مثلا مادة السرير هي قطع الخشب لكن لا من حيث لها حقيقة خشبية وصورة محصلة فانها من تلك الحيثية حقيقة من الحقائق
وليست مادة لشيء اصلا بل مادته انما هي من حيث كونها تصلح لان يكون سريرا او بابا او كرسيا او غير ذلك وفي نفسها
امتناعها عن قبول شيء آخر ليس لجهة قوتها واستعدادها بل لاجل فعليتها واقترانها بصورة مخصوصة تمنعها عن التلبس بتلك الاشياء
لاجل التنافي الواقع بين طبيعتها وطبائع تلك الاشياء فالحقيقة الخشبية مثلا لها جهة نقص وجهة كمال فمن جهة نقصها استعدت
كمالا آخر ومن جهة كونها كمالا امتنع من قبول كمال آخر فتركيبها بجهتين ينتظم كون السرير ذا مادة وصورة كذا القول في حقيقة
صورتها الخشبية ومادتها من العناصر لانها من حيث كونها ارضا او ماء او غيرهما ليس من حيث كونها مستعدة بالامتزاج لان تصير جمادا
او نباتا او حيوانا الى غير ذلك من الاشياء المخصوصة دون غيره لاجل العلة التي ذكرناها وهكذا الى ان ينتهي الى مادة لا مادة لها
اذ لا تحصل لها ولا فعلية الا كونها جوهرا مستعدا لان تصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها الا
محضا وقوة صرفة والا يلزم الدور او التسلسل فهي مادة المواد وهيولى الهيوليات وكونها جوهرا لا يوجب تحصلها الا تحصيل الابهام و
كونها مستعدة لا يقتضي فعليتها الا فعلية القوة وانما الفرق بينها وبين العدم ان العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلا
تحصيل الابهام ولا فعلية حتى فعلية القوة للشيء بخلاف الهيولى الاولى اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصيل والفعلية ...
غير ان الله جنبتها في ارض الاشياء حقيقة واضعفها وجودا لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها في صف نعال المحصل ...
فبعد تمهيد هذه المقدمة يفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة

لا ما هو منها

لا ما هو منها بمنزلة المادة فان المادة من حيث انها مادة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل الذي نسبتها اليها نسبة الناقص الى
التام والضعيف الى القوي وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة وانما الحاجة اليها لاجل قبول آثارها ولوازمها وانفعالاتها التي تتعطل
عنها من الكم والكيف والاين وغيرها حتى لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هي تلك الحقيقة بعينها لما علمت من ان
المادة فلا حقيقة لها الا قوة حقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة فالعالم عالم بالصورة العلمية لا بما دونها والسرير سرير بهيئته
المخصوصة لا بالخشب والانسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه والموجود موجود بوجوده لا بمهيته فصورة العالم لو كانت مجردة
لكانت عالما والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريرا وكذا النفس الانسانية حين انقطاع علاقتها عن البدن انسان مجرد
المجرد عن المهية موجود كما في الواجب تعالى وتشير الى ذلك ما قالوا ان الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هو عليه يصير عالما معقولا
مضاهيا للعالم الموجود وقيل في الاشعار الحكمية شعر: ده بود آن نه دل كه اندر وى * گاو وخر باشد وضياع وعقار
وبهذا السبيل تحقق وجه ما صار اليه قدماء المنطقيين من تجويز التحديد بالفصل الاخير وحده مع ان الحد عندهم لبيان تحديد تمام
حقيقة الشيء وما هيته حاكية عن شبحه فقد انكشف لك مما ذكرناه في هذا الفصل مع اشارات سابقة في بعض الفصول ان الفصل الاخير
مقوم وهو جملة الشيء من ذوات الماهيات سواء كانت بسيطة او مركبة ليس الا مبدأ الفصل الاخير واما سائر الفصول والصور التي متحدة
معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب المعدة لوجود المهية التي عين الفصل الاخير بدون دخولها في تقرر ذاته وقوام
حقيقته وان كان كل منها مقوما لحقيقة اخرى جنسية مثلا القوى والصور الموجودة في بدن الانسان بعضها مما يقوم المادة الاولى لاجل
كونها جسما فقط كالصور الامتدادية وبعضها يقومها لاجل كونها جسما نباتيا كالقوى التغذية والنمو والتوليد وبعضها لاجل كونها
حيوانيا كمبدأ الحس والحركة الارادية وبعضها لاجل كونها انسانا كمبدأ النطق وكل من الصور السابقة معدة لوجود الصورة اللاحقة
ثم بعد وجود اللاحقة ينبعث عنها وتتقوم بها في الوجود فما كانت من الاسباب والشرائط والمعدات والآلات صارت امثالها من القوى
والتوابع والفروعات اخيرا وتكون الصورة الاخيرة مبدأ للجميع ورئيسها والخوادم والشعب ويتكشف من هنا الاصول ...
ان حقيقة الفصول في ذواتها ليست الا الوجودات الخاصة للمهيات التي هي اجناس حقيقة فالموجود في الخارج هو الوجود لكن يحلل
العقل بوسيلة التحليل والمشاهدة الحضورية في نفس ذاته مفهومات كلية عامة او خاصة ومن عوارضه ايضا كذلك ويحكم عليها بهذه الاحكام
بحسب الخارج فما يحصل في العقل بنفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات
متحد مع ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا وليس معنى نفيا الكلي الطبيعي كما بلغ من الوجود
منسوبا اليه بالذات اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج الا ان ذلك شيء وهو شيء آخر متميز عنه في الواقع

فصل في كيفية اخذ الجنس من المادة والفصل من الصورة الجنس ماخوذ في المركبات الخارجية من المادة والفصل من الصورة

وربما يشكك فيقال الجسم بحسب التفصيل يشتمل على مادة وصورة كما مر وكلاهما جوهر عند اصحاب المعلم الاول واتباعه والمفهوم من ماهية النوع
جوهر ممتد في الجهات فليس احد مفهوم الجوهر عن المادة والاخر ماخوذا من الصورة لان نسبته اليهما على السواء لان كلا منهما نوع من
الجواهر فنقول في تحقيق ذلك ان لكل واحدة من الهيولى والصورة ماهية بسيطة نوعية تتركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل مع
تحصل ماهية نوعية وتقوم موجودا وذلك هو مفهوم الجوهر والفصلان هما الاستعداد لاحديهما والامتداد للاخرى فكما ان الهيولى
هي الهيولى بالاستعداد كذلك الصورة هي تلك الصورة لاجل كونها ممتدة لكن كون الهيولى مستعدة ليس بتحصلها شيئا كما ان المتحصل
بل انما لها استعداد الاشياء المتحصلة وقوتها فاذا نظرت اليها لم يبق منها عندك من التحصيل الا كونها جوهرا الذي لا يوجب
نحو اضعف من التحصيل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر متحد مع مفهوم الممتد ومتقوم فيه كما علمت من فناء الجنس في
العقل في الهيولى في الجسم ليس الا جوهر محصلا في الوجود قابلية التلبس بامر حلية وصفة كانت كما ان الجنس ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له
ذاته الاتحاد بفصوله المنوعة والمتحصلة والامكان الاستعدادي في المادة بازاء الامكان الذاتي في الجنس وكذلك الصورة في الجسمية و
الاتصال كما ان الفصل هو مفهوم قولنا الممتد وهو امر بسيط لا يدخل فيه شيء لا عاما ولا خاصا على ما عليه المحققون حيث ذكروا
ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر ولا غيره ويؤكد ذلك قول الشيخ في الشفاء وهو ان الفصل الذي
يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا جوهرا او كيفا مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئا له نطق هو انه جوهر او عرض
الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرا وجسما انتهى فقد ظهر وجه كون الجنس في ماهية الجسم ماخوذا من الهيولى
والفصل من الصورة وهكذا الحكم في نظايره من الحقائق التركيبية باجزاء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام زيادة تحقيق وتوضيح للكلام
فاستمع لما يتلى عليك من الاسرار التي طويتها عن الاغيار الاشرار وهو ان الحكماء اتفقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض
لازم كما ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا ان الجنس في المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة فيلزم من
هذين الحكمين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجوهر اندراج الانواع تحت جنسها بل كاندراج الملزوم
تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها ويلزم من هذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها جوهرا بالمعنى المذكور فيه وان صدق عليها معناه
صدقا عرضيا ولا يلزم من عدم كونها تحت مقولة الجوهر بالذات اندراجها تحت احدى المقولات التسع العرضية حتى يلزم تقوم نوع
جوهري من العرض فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا البتة واقعة في ذاتها تحت شيء من الاجناس ولا يقدح ذلك في حصر المقولات
في العشر على ما اوضحه الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فان المراد من الحصر ان الاشياء فيها ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو منحصر فيها
بالذات لا يجب ان يكون لكل شيء حد والا يلزم الدور او التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسه لا بالحد كالوجود وكثير من الصفات
فان قلت ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادته ومن نفسه التي هي صورته وقد برهن على جوهرية النفس وتجردها وبقائها

بعد بوار البدن

بعد بوار البدن ببراهين قطعية كما سيقف عليها ان شاء الله وقد ذكرت في امر الصور ان تقوم جوهرتها هو بعينه جار في النفس ايضا
لانها صورة ايضا ومبدا للفصل في حد الانسان قلت ان للنفس الانسانية اعتبارين اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها
ذاتا في نفسها ومناط الاعتبار الاول كون الشيء موجودا لغيره ومناط الاعتبار الثاني كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون
موجودا لنفسه او لغيره ولما كانت الصورة التي وجودها في نفسها بعينه وجودها للمادة فلا اعتباران فيها متميزان كما في
الصورة المجردة فان وجودها في نفسها لما كان هو وجودها لنفسها بناء على تجردها في ذاتها عن المادة فيختلف هناك الاعتباران
اي ويتغاير بحسبهما الوجودان ولهذا زوال الصورة المادية عن المادة يوجب فسادها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها
للمادة وان استلزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين اذا تقرر هذا
فنقول كون الشيء واقعا تحت مقولة بحسب اعتبار وجوده في نفسه لا يوجب كونه واقعا باعتبار اخر تحت تلك المقولة او لا
تحت مقولة من المقولات فالنفس الانسانية وان كانت بحسب ذاتها جوهرا او بحسب نفسيتها مضافا لكن لا يجب كونها جوهرا
باعتبار صورة مقومة لوجوده باعتبار اخر لا يجب ان يكون جوهرا كما في ساير الصور المادية على ما علمت فكون النفس جوهرا
مجردا وان كان حقا لكن كونها مقومة لوجود الجسم صادقا عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو باعتباره جنس له لا باعتبار كونها ذاتا جوهرية
منفردة فان كونها حقيقة احدية شيء وكونها حالا من احوال البدن شيء اخر نظير ذلك ما يقال في رفع ما يرد على قاعدة الحكماء ان كل حادث
يسبقه استعداد ومادة من ان الاستعداد للنفوس المجردة الحادثة كما هو راي المعلم الاول هو ان البدن الانساني لما استعد لان
اي صورة مدبرة له متصرفة فيه امر موصوف بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود ما يكون مصدرا
للتدابير الانسانية الا في افاعيل البشرية وهذا لا يمكن الا ان يكون ذاتا مجردة في ذاتها فلا جرم قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن
استعد لها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه البدن فالبدن استدعى بمزاجه امرا ماديا لكن جود المبدا الفياض افاض
ذاتا قدسية وكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين كما مر فكذلك قد يكون امرا واحدا مجردا وماديا باعتبارين فالنفس
الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة واما من حيث الذات
والحقيقة فمنشا وجودها جود المبدا الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران في وجودها به وكلما
شيء من شوائب المادة ولواحقها الا بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه
لا يخلو عن غموض يمكن تأويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه لطيف طريقة اخرى ثم انك لو تاملت
في اصولنا السابقة وتذكرت ما بينه الشيخ المتاله السهروردي في كتابيه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك
في حكمة الاشراق واسمعه في التلويحات والمطارحات والمبدا والمعاد ان الظهور عين الفعلية والوجود وقد بان لنا بالاصول الاشراقية

كون ظهور النور كون النور حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا خلاف بين افرادها بامر ذاتي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في
اصل حقيقة النورية الوجودية لعلمت ان الذوات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لا في موضوع
فعليك يا حبيبي بهذه القاعدة فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ومراجعة كتبه وقواعده في دفع شكوك ستعرض لك
نكتة مشرقية لعلك قد تفطنت مما تلونا عليك سابقا ولاحقا بان العالم كله نور والنور العارض نور على نور فانظر الى
الانسان كيف يكون بحيث يشتمل على الصور والقوى التي هي مبادي الافاعيل مسخرة لجنود النفس النورية الاسفهبدية في عالم
الاضداد ومحال الانوار وآثارها وكذا القوى والآلات مع ان جثتها جميعا وجودات صرفة وانوار محضة كسرج متفاوتة في النور
مترتبة بحسب الضعف والترتيب بعضها فوق بعض مشتعلة من نور واحد بل مقهورة تحت استقلاله كما تشاهد من عدم استقلال الانوار
الضعيفة في مشهد النور القوي في التاثير والآثار فهكذا حكم عالم الوجود جميعا فانها اشعة انوار واضواء وآثار للذات الاحدية
الواجبة الوجود كلها من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد في الشمس المحسوس الذي هو المثل الاعلى في السموات والارض الا
ان بين الشعاعين فرقا وهو ان شعاع شمس العقل احياء عقلا ناطقة فعالة وشعاع شمس الحس اعراض وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء فاعلم
فاعلة وسيأتيك تفصيل هذه الاحكام في مواضعها ان شاء الله تعالى وذكر اجمالي كلما كانت الصورة اشد فعلية وشرفا ونورية
كانت المادة القابلة لها اشد انفعالا وخسة وظلمة وذكر تفصيلي الهيولى الاولى كما سيتضح منبع الخسة ومركز دائرة الشر والوحشة
تلك عجوزة شوهاء بصارة فيها نفس نورية الا بعد تكليلها بحلل الصورة الجسمية والنوعية وتنورها بنور القوى والكيفيات وخروجها عن
حرافة قوتها واستعدادها وخستها وظلمتها وحيث يتحقق ان مبدأ تلك الصور والقوى والكيفيات بعد تعلق النفس هي النفس بما هي المبدأ
الاعلى فاذا انقطع تعلق النفس عنها وانبعث مضان ما فيض عليها من الصور والقوى والكيفيات التي كانت البستها وحليها صارت كما هي اذا جمعت
الى صرافة هيولويتها المعراة عن كل حلية وصفة في نفسها عن رؤية اجساد الاموات الانسانية واعضائها غير الانوار بميت سيما في الليل المظلم

فصل في تحقيق الصور والمثل الافلاطونية قد نسب الى افلاطن الالهي انه قال في كثير من اقاويله موافقا لاستاذه
سقراط ان للموجودات صورا مجردة في عالم الاله وربما يسميها المثل الالهية فانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان الذي يدثر و
انما هو الموجودات التي هي كائنة قال الشيخ في الهيات الشفاء ظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية
انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا
وجعلوا لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة واياها يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا
العلوم والبراهين تنحو نحو هذه واياها وكان افلاطن ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك
فيها الاشخاص ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعنى المعقول المفارق انتهى ونحن بعون الله

سوكر

نذكر اولا وجوه ما قيل في تأويل كلامه وما يقدح في كل من وجوه التأويل ثم ما هو الحق عندي في تحقيق الصور المفارقة والمثل العقلية فنقول قال
الشيخ الرئيس كلامه بوجود الماهية المجردة عن اللواحق الكلية شيء القائلين بالمثل ولا شك ان افلاطن الالهي احد تلامذة المعلم الاول
مع جلالة شأنه اجل من ان ينسب اليه عدم الفرق بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد في الوجود وبين اعتبار الماهية بشرط
الاقتران بشيء معها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران او يخلط بين الواحد بالمعنى والواحد بالعدد حتى يزعم كون الانسانية واحدا بالمعنى
كونها واحدا بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين او يجهل بان الانسان اذا لم يكن في حد ذاته شيئا من العوارض كالوحدة والكثرة
لزم ان يكون القول بان الانسان من حيث هو انسان واحد او اثنان او غير ذلك مما هو مباين لحده قولا متناقضا او يظن بان
قولنا الانسان يوجد دائما معناه ان الانسانية واحدة بعينها باقية كيف والتفرقة بين هذه الامور والتمييز بين معانيها مما لا يخفى على
المتوسطين من اولاد المرتاضين بالعلوم العقلية فضلا عن اولئك العظماء وقال المعلم الثاني في كتاب الجمع بين رأيي افلاطن وارسطو
انما اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وبين ذلك بعض المتأخرين حيث قال ان في عالم الحس شيئا
محسوسا مثل الانسان مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي ولا شك في ان حقيقة شيء هو لا نفسه منظورا اليه ذاته من
حيث هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من العوارض الزائدة عليها الانسانية هو المعنى الذي يحمل على كثيرين من زيد و
عمرو والانسان المجرد عن العوارض الخارجية المشخصة المشتركة في العقلية فمن يجعل العقل الانسان على زيد وعمرو فالتفت الى المعنى
المجرد عن العوارض الغريبة حتى انه مجرد عن التجرد والاطلاق فهذا المعنى له وجود لا محالة فاما ان يكون ذلك الوجود في الخارج او في العقل وعلى
الاول لزم ان يكون المتشخص عارضا متشخصا متخصص عقليا بحيث يمكن ان يلتفت اليه بدون الالتفات الى تشخصه وهذا المعنى جوهر حمل على
الجواهر حملا اوليا فثبت بذلك وجود جواهر عقلية في العقول يكون تلك الجواهر مهيات الموجودات الخارجية وهذا هو بعينه مذهب افلاطن
فان قيل المشهور ان افلاطن اثبت الجواهر العقلية في الاعيان بحيث هي مهيات كليات لافرادها الخارجية قلت لعل مراده بالاعيان
العقول فانها اعيان العالم الحسي والعالم الحسي انما هو ظل لها عنده انتهى كلامه وهذا التأويل مستبعد جدا اذ المنقول عن افلاطن و
الاقدمين وتشنيعات اللاحقين من اتباع ارسطو على مذهبهم يدل على ان تلك الصور موجودة في الخارج قائمة بذواتها لا في موضوع
ومحل وقد نقل عنه انه قال اني رأيت عند التجرد افلاكا نورية وعن هرمس انه كان يقول ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت
لها من انت قال انا طباعك التام ولو لم يكن لهم الا شهادتهم لا يرضخ ان لكل نوع موجودا مجردا متشخصا في عالم الابداع لما شنعوا
عليهم بما نقله فارابي عنهم انه يجب في اقوالهم ان يكون في العقول خطوط وسطوح وافلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار
وان يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم اللحون واصوات مؤلفة وطب وهندسة مقادير مستقيمة واخرى معوجة واشياء باردة
واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور وشناعات اخر وقال شيخنا

في العلوم ادام الله علوه ومجده في بعض كتبه العقلية ان القضاء على ضربين مختلفين على عين وكما يصح ان يعنى به ظهور في العلم وتمثل
في العالم العقلي فكذلك يصح ان يعنى به وجود في الاعيان وعلمنا كان انه يمتنع اللانهاية بالفعل في القدر لا في القضاء فرب القضاء والقدر
وراء ما لا يتناهى ولا يضيق عن الاحاطة بجملة ما لا نهاية له مجمله ومفصله وهو واسع عليم وان ما نوحد في وعاء الدهر وتم وجوده
القدري يجب بالفعل في افق التغير وسيقى تحققه بتمامه في وعاء الدهر لبقاء دهريا لا زمانيا فانه يجب ان لا يكون مشاهد الكلية سواء كان ذلك
الازال او في الاباد وان الماديات ليست في القضاء عن جملة الوجود لينبغي في وعاء الدهر والحضور الوجودي عند رب القضاء و
القدر متاخرة عن حصول مواد ابدان ومواد لا يجب ذلك في درجة واحدة فلو سمعتنا نقول ان الماديات انما هي حادثة في القدر وفي افق
الزمان لا في القضاء الوجودي في وعاء الدهر وفي الحصول الحضوري عند العليم الحق فافقه انا نعني بذلك سلب سبق المادة في ذلك النحو
من الوجود ولا مفارقة المادة والانسلاخ عنها انما كسر نصيب المادة ومجردا باعتبار اخر واحق ما تميز به الموجودات الزمانية [illegible] وجودها
في القضاء العيني ان تحققها في وعاء الدهر المثل العينية القضائية والصور الوجودية والدهرية يجب وقوعها في القدر ان حصولها في افق
الزمان الاعيان الكونية والكائنات القدرية فهذا سر من اسرار الحكماء عن اهل التحصيل واني لعبت [illegible] بامام اليونانيين [illegible] الشر
الاتباع معلم المشائية اساؤا به الظن [illegible] في المثل الافلاطونية
ومساويها فلم يكن اعتناؤهم الا اطفاء نور الحكمة [illegible] عبارته وحاصلها ان جميع الماديات في الوانها
وان كانت في انفسها ويتجاس بعضها الى البعض فتفترق الى الامكنة والازمنة والاوضاع الموجبة لحجاب بعضها عن بعض لكنها بالقياس
الى احاطة علم الله تعالى اليها على ما اشراقيا شهوديا وانكشافا تاما وجودها في رتبة واحدة من الشهود والوجود لا يسبق بعضها على بعض
من هذه الحيثية فلا تجدد ولا زوال ولا حدوث لها في حضرة الذات الحق الاول فلا افتقار لها في هذا الشهود الى استعدادات هيولانية
واوضاع جسمانية فحكمها في هذه الجهة حكم المجردات عن الامكنة والازمنة فالاقدمون من الحكماء راموا بالمثل المفارقة الافلاطونية هذا المعنى
دون غيره لئلا يرد عليهم المحذورات الشنيعة المشهورة ولك ان تقول بعد تسليم ان الاشخاص الكائنة التي وجود المثل لها [illegible] وجودها
صح كونها مجردة باعتبار اخر لكن لا ريب في انها متعددة في وجوداتها والمنقول عن افلاطونيين ان لكل نوع جسماني فردا مجردا
ابديا دالا على وحدتها كما يدل على تجردها وكيف والتجرد ايضا مستلزم للوحدة كما برهن عليه فحمل كلامهم على ذلك المعنى في غاية البعد واول
بعضهم المثل الافلاطونية الى الموجودات المعلقة التي هي في عالم المثال وهو ايضا غير صحيح لما سبق اما اولا فلان هؤلاء العظماء القائلين
بالمثل وبالاشباح المعلقة قائلون ايضا بالمثل الافلاطونية واما ثانيا فلان تلك المثل نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية
وهذه الاشباح المعلقة ذوات اوضاع جسمانية منها ظلمانية يعذب بها الاشقياء وهي صور سود زرق كدرة ومنها ما يتالم النفوس
بمشاهدتها ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء وهي صور حسنة بهية بيض مرد كامثال اللؤلؤ المكنون وذهب الشيخ [illegible]

المتعصب

المتعصب لافلاطون ومعلمه [illegible] حكماء الفرس موافقا لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع البسيطة الفلكية والعنصرية و
مركباتها النباتية والحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة معتن في حق ذلك النوع وهو صاحب ذلك النوع وربه وقد استدل
على اثباتها بوجوه الاول ما ذكره في المطارحات وهو ان القوى النباتية من الغاذية والنامية والمولدة اعراض لا يعقل ان تكون ذاتها
فلا بد لها في محل كيف كان واما على راى المتاخرين فلان لها في محل يستغنى عنها الا ان صور العناصر حالة في تقويم وجود الهيولى
واذا صح وجود العناصر والممتزجات لعنصريتها فلا كانت الصورة قبلية في تقويم الهيولى لزم ان يكون القوى النباتية كذلك [illegible]
واذا كانت هذه القوى اعراضا فالحامل لها اما الروح التي هي للاعضاء فان كان هو الروح الذي هو دائم التحلل والتبدل فيلزم
القوى لانتقال محالها وان كان الاعضاء فما من عضو منها الا والحرارة سواء كانت غريزية او غريبة عليها مسلطة فلا بد من النباتية
لاشتمالها على رطوبة وحرارة شانها تحليل الرطوبة فيتبدل الجواهر وتتحلل دائما فاذا بطل جزء من العضو بطل ما فيه من القوة وينتقل
الباقية لعدم ورود البدل من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل ليس نفسه زمانا فيها ان يكون هو القوة والاجزاء الباطلة لامتناع تاثير المعدوم
وكذا الحافظ والمستحفظ له لا يجوز ان يكون القوة والاجزاء التي يحدث بعد ذلك لان وجود السبب الحافظ فرع علية الفرع لا يتحقق الا بعد
ولان القوة النامية يحدث بسبب ايراد الوارد من الغذاء في الموارد عليه حفظا للبستان [illegible] الوارد [illegible] رعاية الجهات المختلفة
ولسد بالغذاء ما يحلل منه ويلصق بالاجزاء المختلفة في المهيات والجهات فهذه الافاعيل المختلفة مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام
الغريب والهيئات الحسنة والنقوش والخطوط المستحسنة لا يمكن صدورها عن طبيعة قوة لا ادراك لها ولا ثبات في النبات والحيوان وما ظن
ان للنبات نفسا مجردة مدبرة ليس بحق والا لكانت ضايعة معطلة ممنوعة عن الكمال ابدا وذلك محال ثم القوة المسماة عندهم بالمصورة
قوة بسيطة فكيف يصدر عنها تصوير الاعضاء مع المنافع الكثيرة من حفظ الاشخاص والانواع وغير ذلك بما هو مذكور في كتب التشريح و
العاقل الفطن اذا تامل في ذلك وما انضم اليه من الحكم وعجائب الصنع التي في كتاب الحيوان والنبات علم ان هذه الافاعيل العجيبة والاعمال
الغريبة لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرف لها ولا ادراك بل لا بد وان يكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها و
لغيرها وليس تلك القوة المدبرة للاجسام النباتية عقلا وهو من الطبيعة المرضية التي هي ارباب الاصنام والطلسمات فان قلت لم لا يجوز
ان يكون تلك القوة الفاعلة لابداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن هذه التدابير العجيبة و
نجد انا لا خبر عندنا بانها متى صار منا لا عدد في الاعضاء المختلفة المتباينة ولا شعور لنا حين كمال عقلنا واوان تميزنا بالاخلاط
وذهابها الى الاعضاء المختلفة الاوضاع والجهات وتصويرها متشكلة بالاشكال المختلفة والنقوش والخطوط العجيبة فضلا عن بدو فطرتنا و
زمان جهلنا ونقصنا فالفاعل لهذه الافعال غير نفوسنا وليست مركبة لتنفعل بجسم [illegible] الوجه المناقض [illegible] اذا
تاملت الانواع الواقعة في عالمنا هذا وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاق فان الامثال كانت انواعها محفوظة عندنا ولكنها [illegible] ان يحصل

الانسان ان غير الانسان ومن الفرس غير الفرس ومن النخل غير النخل ومن البر غير البر وليس ذلك بمجرد اتفاق مستمر في الثبات على نمط واحد في غير سند ومن غير
فالامور الثابتة على نهج واحد لا يبتني على الاتفاقات فصار في الالوان الكثيرة العجيبة التي في ريش الطواويس ليس كما يقول المشاؤون
من ان سببها امزجة تختلف بالريش مع انهم لا برهان لهم على ذلك ولا يمكنهم تعيين تلك الاسباب للاكوان فكيف يكون بشيء مزج
الاحكام المختلفة من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك النوع فالحق عنده في ذلك ما قاله القدماء انه يجب ان يكون لكل نوع من الانواع الجسمية جوهر مجرد
نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعتن به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع ولا يعنون بالكلي ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة
فيه وكيف يمكن لهم ان يريدوا به ذلك المعنى مع اعترافهم بانه قائم بنفسه وهو يعقل ذاته وغيره له ذات متخصصة لا يشاركها فيه غيره
ولا يعتقدون بان رب النوع الانساني والفرس او غيرهما من الانواع انما وجد لاجل ما تحته من النوع بحيث يكون ذلك النوع قالبا له
ومثالا لذلك العقل المجرد فانهم اشد مبالغة في ان العالي لا يحصل لاجل السافل والا لكان الاشرف بالمرتبة ولو كان مذهبهم هذا للزم ان يكون
للمثال مثال اخر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال بل الذين يعنون به ان رب النوع لتجرده نسبته الى جميع اشخاص النوع على السواء
في اعتنائه بها ودوام فيضه عليها وكانه بالحقيقة هو الكل والاصل وهي الفروع الوجه الثالث استدلالهم عليها من جهة
قاعدة الامكان الاشرف والاخس فان الممكن الاخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله وبرهانه مذكور في كتبه
لما كان عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في عالم الجسمانيات من الافلاك والكواكب والعناصر ومركباتها وكذلك في عالم النفوس من
العجائب الروحانية والغرائب الجسمانية من احوال قواها وكيفية تعلقها بالابدان ولا شك ان عجائب الترتيب ولطائف النسب في
النظام الواقع في العالم العقلي النوري اشرف وافضل من الواقع في هذين العالمين الاخيرين في الوجود فيجب مثلها في ذلك العالم
كيف وغرائب الترتيب وعجائب النسب في العالم الجسماني اظلال ورسوم لما في العالم العقلي ومن الحقائق والاصول في الانواع الجسمانية فروع
لها حاصلة منها ثم القائلون بالمثل الافلاطونية لا يقولون للحيوانية مثال ولكون الشيء ذا رجلين مثال اخر ولكونه
ذا جناحين مثال اخر وكذا لا يقولون لرائحة المسك مثال وللمسك مثال اخر ولا للحلاوة السكر مثال وللسكر مثال اخر بل الغرض
ان لكل مستقل من الانواع الجسمانية له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون لكل نور مجرد من ارباب الاصنام في عالم النور المحض هيئات نورانية
روحانية من الاشعة العقلية وهيئات المحبة واللذة والعز والذل والقهر وغير ذلك من المعاني والهيئات فاذا وقع ظله في هذا العالم يكون
صنمه المسك مع ريحه الطيبة والسكر مع الطعم الحلو والصورة الانسانية والفرسية او غيرهما من الصورة النوعية على اختلاف صنايعها
وتباين تخطيطها واوضاعها على التناسب الموجود في الانوار المجردة هذه اقوال هذا الشيخ المتاله في هذا الباب ولا شك انها في غاية
الجودة واللطافة لكن فيها اشياء منها عدم بلوغها حد الاجداء حيث لم يعلم من تلك الاقوال ان هذه الانوار العقلية من جهة
الجسمية هل ان فردا واحدا من جملة افراد كل نوع جسماني يكون مجردا والبقية مادية ام ليس كذلك بل يكون كل تلك الانوار المجردة مثالا

لنوع مادي

لنوع مادي لا مثلا لافراده والمروي عن افلاطن وشيعته العظماء التابعين عليه يدل ظاهره على ان كلا من الارباب العقلية
نوع اصنامها المادية ويؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع حتى ان النبات التي يسمونها هوم المقدس في اوضاع
نواميسهم يقدسون لصاحب نفعها ويسمونه هوم ايزد وكذا لجميع الانواع فانهم يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد وما
للاشجار يسمونه مرداد وما للنار يسمونه ارديبهشت وصاحب الاشراق حمل كلام المتقدمين من تلك الارباب في تسميتهم الارباب باسم على
مجرد المناسبة العلية لا على المماثلة النوعية كما يدل عليه قوله في المطارحات واذا سمعت انباذقلس وغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب
الانواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم وجسماني او له راس ورجلان واذا وجدت هرمس يقول ان ذاتا روحانية
القت الي المعارف فقلت لها من انت فقال انا طباعك التام فلا تحمله على انه شخص انسان ومنها ان الرجلين والراس والعينين وغير ذلك من
الاعضاء اذا كانت من اجزاء ذات الحيوان كيف يكون ذات بسيط نورية مثالا لها سواء اخذت ومع صحتها او وقعت مشابهتها النورية في المماثلة
بين المثال والممثل لو كان لما شرط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهر لكل منهما بازاء الجوهر من الاخر والعرض بازاء العرض ومنها
ان تلك الارباب عنده من حقيقة نور الظهور واصنامها اما برازخ او هيئات ظلمانية ولا مناسبة بين الانوار وهيئاتها النورية وبين
البرازخ وهيئاتها الظلمانية كيف وجميع الانوار المجردة العقلية والنفسية والمحسوسة الكوكبية والعنصرية عنده حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف
بينها الا بالشدة والضعف وبالامور الخارجة والانوار العقلية العرضية التي هي ارباب الاصنام انما هي هيئات حتى ان الذوات كلها هو
راس في ان الاثر انما هي الماهية دون الوجود لانه من الاعتبارات الذهنية ولا شك في ان اختلاف الاثار اما لاختلاف في القابل او لاختلاف
في الفاعل واذا كان الاثر لا قابل له فهو لاختلاف الفاعل لا محالة واذا كان اثار العقول محضا فليس للاختلاف بين الاثار مجرد اختلاف
ان القوابل واستعداداتها من جملة معلولاتها المختلفة مع انه لا قابل للقوابل ولا لاختلاف كما العقل اذ لا اختلاف بينها الا بالكمال
والنقص فيجب ان يكون اختلاف اثارها ايضا على هذا المنوال بعينه فلا يقع الطبايع فان اثار العقول والمبادي الرفيعة التي هي ثابتة
وجودية نورية يجب ان يكون وجودات الماهيات دون معانيها الكلية فان اختلاف الماهيات مشترعة على اختلاف الوجودات ما هو الا لاجل
اختلاف مراتب الوجودات شدة وضعفا وتقدما وتاخرا وتركيبا ووحدانا فالموجودات باعتبار مراتبها ولبسها الواحدة منها لوازم
معنى الفقه المنتظر للمواد ودوم مرتبة لمعنى لفظ خصوص الاثار مع انها حصلت من الاحاد والواحد تشابه فيها فان للمراتب النسب خواص عجيبة
واثارا غريبة يعلمها اصحاب العلوم العددية والصنايع النجومية تكشف عنه فالحق ان يحمل كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية
فردا كاملا تاما في عالم الابداع هو الاصل والمبدا وسائر افراد النوع فروع ومعاليل وآثار له وذلك لتمامه وكماله لا يفتقر الى مادة ولا
الى محل متعلق به بخلاف هذه فانها لضعفها ونقصها مفتقرة الى مادة في ذاتها او في فعلها وقد علمت جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالا
ونقصا وقول بعضهم ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه وبعضها بغيره ولو استغنى بعضها عن المحل لاستغنى الجميع ليس بصحيح

فالوجودات

مطلقة بل فى المنوع فيه فان استغناء بعض الموجودات عن المحل انما هو لكماله وكماله لجوهريته وقوته وغاية نقصه لعرضيته وضعفه واضافته الى
محل فلا يلزم من حلول شئ حلول ما يشاركه فى الحقيقة المشتركة بعد التفاوت بينهما بالكمال والنقص والشدة والضعف وعلمت ايضا ان كلا
من الانواع الجسمانية بنوع وتحقق وتقوم بمحض الصورة النوعية التى هى متحدة مع الفصل الاخير والمادة فى الجميع امر مبهم وجودها قوة شئ اخر
كما ان الجنس الماخوذ منها ماهية ناقصة متحدة مع الفصل بما فيه الصورة والقوى والكيفيات فى مبادى الفصول فى المركب بمنزلة الشرائط والالات
والفروع لذات واحدة هى بعينها صنم لصاحب نوعه كما انها اصنام لاصحاب انواعها بنسبتها اليه نسبة الفروع الى اصل واحد وكذا الهيئات و
الاشكال التى فيها اظلال لهيئات عقلية تنسب مع نوعية الى ارباب النورية ونسبة صاحب النوع الانسانى المسمى بروح القدس وهو عقله
الفياض الكلى بسائر الانواع الحيوانية والنباتية كنسبة الاصنام فهذه الصور النوعية المادية كالانسانية والفرسية والثورية وغيرها من الانواع
وان كانت مفتقرة فى عالمنا هذا الى ان تقوم بمادة حسية فهى غير مفتقرة فى عالم العلوى الى قيامها بذلك بل هى فى ذلك العالم العقلى مجردة عن
المادة قائمة بذواتها مستغنية عن المحل فيه كما ان الصور الذهنية وهى الماخوذة من الامور الخارجية اعراض قائمة فى الذهن لا تقوم بذواتها وان
كانت ماخوذة من الجواهر القائمة بذواتها فكذلك يكون حكم صور الانواع الجسمانية التى هى حاصلة فى المادة من تلك المثل المجردة العقلية الافلاطونية فان الصور
المجردة العقلية كالمبدأ فى حد ذاتها وتماميته فى وجودها بذاتها يستغنى عن القيام فى المحل واما الصور الجسمانية التى هى اصنامها فانها [illegible]
بالمحل لكونها كالاعراض فلا يمكن ان تقوم بذواتها كالجواهر الصورية الموجودة فى الذهن الماخوذة من الامور العينية المادية فانها وان كانت
مجردة عن المادة فى العقل فهى غير مجردة عن المادة فى الخارج فكذلك يكون حكم الصور النوعية التى هى ارباب الانواع فانها وان كانت مجردة فى عالم
العقل فاصنامها واظلالها الجسمانية اعنى الصورة النوعية غير مجردة عن المادة ولا يتوهمن من اطلاقهم المثل على الصور العقلية الفائضة
بذواتها فى عالم الاله ان هؤلاء العظماء من الحكماء يعتبرون ان ما فى الانواع انما وجدت من المبدع الحق ليكون مثلا وقوالب لها
لان ما يتخذه المثال والقالب يجب ان يكون اشرف واعلى لانه الغاية ولا يصح فى العقول هذا فانهم اشد مبالغة من المشائين فى ان
العالى لا يكون لاجل السافل بل عندهم ان صور الانواع الجسمانية اصنام واظلال لتلك الارباب النورية العقلية والنسبة بينهما فى الشرف
والكمال ثم كيف يحتاج الواجب تعالى فى ايجاد الاشياء الى المثل ليكون دستورات لصنعه وبرنامجات لخلقه ولو احتاج لاحتاج فى المثل
الى مثل اخرى الى غير النهاية فان قلت فيه خالف المعلم الاول حيث يرد على هذا المذهب قلت الحق احق بالاتباع مع ان رده انما على
الجمهور من ظاهر كلام افلاطن والاقدمين فانه من عادتهم بناء الكلام على الرموز والتجوزات خصوصا فى هذا المبحث الذى كبر فيه العضال
لكل منهم الافهام فضلا وشرفا واما المشهور حسب الرياسة اللازم عن معاشرة الخلق ومخالطة الملوك والسلاطين والكتاب الموسوم باثولوجيا
يشهد بان مذهبه وافق مذهب استاده فى اثبات وجود المثل العقلية للانواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها فى عالم
الابداع حيث قال فى الميمر الرابع منه ان خلف هذا العالم سماء وارضا وبحرا وحيوانا ونباتا وناسا سماويين وكل من فى ذلك العالم سماوى

وليس هناك

الا اصنام هم

وليس هناك شئ ارضى البتة وقال فيه ايضا ان الانسان الحسى انما هو صنم للانسان العقلى والانسان العقلى روحانى وجميع اعضائه
روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا مواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها فى موضع واحد وقال فى الميمر الثامن منه
ان الشئ الذى يعقل بها هيهنا النار انما هو حيوة ما نارية وهى النار الحقة فالنار اذن التى فوق هذه النار فى العالم الاعلى احرى ان
يكون نارا فان كانت نارا حقا فلا محالة انها حية وحيوتها ارفع واشرف من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هو صنم لتلك النار فقد
وضح ان النار التى فى العالم الاعلى هى حية وان كانت تلك الحيوة هى القيمة للحيوة التى على هذه النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء ايضا
اقول فانهما هناك حيان كما هما فى هذا العالم الا انهما فى ذلك العالم اكثر حيوة لان تلك هى التى تفيض على هذين اللذين ههنا الحيوة وقال فيه
ايضا ان هذا الحس كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذا العالم حيا فبالحرى ان يكون ذلك العالم الاول حيا وان كان هذا العالم تاما
كاملا فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتم تماما واكمل كمالا لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والكمال والدوام فان كان العالم
الاعلى تاما فى غاية التمام فلا محالة ان هناك كل الاشياء كلها التى ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مرارا فثم سماء ذات حيوة وفيها كواكب
مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير انها انور واكمل وليس بينها افتراق كما يرى ههنا وذلك انها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات
سباخ لكنها كلها عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعية الارضية التى ههنا وفيها نبات مغروس فى الحيوة وفيها بحار وانهار جارية جريا
حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائية شبيهة بذلك الهواء والاشياء التى هناك كلها حية وكيف لا يكون
حية وهى فى عالم الحيوة المحض لا يشوبها الموت البتة وطبايع الحيوان التى هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى
واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية فمن انكر قولنا وقال من اين يكون فى العالم الاعلى حيوان وسماء وسائر الاشياء
التى ذكرنا قلنا ان العالم الاعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر
ولا حاجة البتة لان الاشياء التى هناك كلها مملوة غنى وحيوة كانها حيوة تغلى وتفور وجرى حيوة تلك الاشياء انما تنبع من عين واحدة
لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم ويقول انك تجد فى تلك الكيفية الواحدة
طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء والطعوم وقواها وسائر الاشياء الطيبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاشياء
الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع من اللحون كلها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس وهذه كلها موجودة
فى كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفنا لان تلك الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ولا تضيق عن شئ
منها من غير ان يختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها بعضا بل كلها فيها محفوظة كان كل واحد منها قائم على حدة وقال فى الميمر العاشر منه
كنا بان لكل صورة طبيعية فى هذا العالم هى فى ذلك العالم الا انها هناك بنوع افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيولى وهى هناك
بلا هيولى وكل صورة طبيعية فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وحيوان وهواء وماء ونار فان كان هناك

هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هو هناك فان كان ثم نار وارض فكيف
هما هناك فانه لا يخلو من ان يكون هناك اما حيين واما ميتين فان كانا ميتين مثل ما هو ههنا فما الحاجة اليهما هناك فان كانا حيين
فكيف يحييان هناك قلنا اما النبات فنقدر ان نقول انه هناك حي ايضا وذلك ان في النبات كلمة فاعلة محمولة على حيوة وان كانت
كلمة النبات الهيولانية حية فبالحرى ان لا محالة نفس ما ايضا واحرى ان يكون هذه الكلمة في النبات الذي في العالم الاعلى وهو النبات الاول الا انها
فيه بنوع اعلى واشرف لان هذه الكلمة التي في هذا النبات انما هي من تلك الكلمة الا ان تلك الكلمة واحدة كلية وجميع الكلمات النباتية التي ههنا
متعلقات فاما الكلمات النباتية التي ههنا فكثيرة الا انها جزئية وجميع نبات هذا العالم جزئي وهو من ذلك النبات الكلي ولما طلب الطالب
من النبات وجره في ذلك النبات الكلي فان كان هذا هكذا قلنا انه كان هذا النبات حيا فبالحرى ان يكون ذلك النبات حيا ايضا لان
ذلك النبات هو النبات الاول الحق فاما هذا النبات فانه نبات ثان وثالث لانه صنم لذلك النبات وانما حيي هذا النبات بما يفيض عليه من حيوة
فاما الارض التي هناك ان كانت حية او ميتة فانا نستعلم ذلك ان نحن علمنا ما هذه الارض لانه صنم لتلك فنقول ان لهذه الارض حيوة
ما وكلمة فاعلة فان كانت هذه الارض الحسية التي هي صنم حية فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون هي الارض الاولى
وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التي في العالم الاعلى كلها مضيئة لانها في الضوء الاعلى ولذلك ترى كل واحد منها
الاشياء كلها في ذات صاحبه فصار لذلك كلها في كلها والكل في الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذي يسنح عليها لا نهاية له
صار كل واحد منها عظيما انتهت عبارته النورية وكلماته الشريفة بنقل عبد المسيح بن عبد الله الحمصي واصلاح يعقوب بن اسحق
الكندي وفيها تصريحات واضحة لوجود المثل الافلاطونية وان للاشياء الكونية صورة نورية عقلية في عالم العقل واياها تلقى الانسان
حين ادراكه للمعقولات الكلية وان كان ادراكه اياها لاجل تعلقه بالبدن والكدورات والظلمات ادراكا ناقصا كادراك البصر شبحا
بعيدا في هواء مغبر مغيم ولذلك السبب يكون للانسان الامور العقلية التي هي ذوات محضة متشخصة بذواتها وانوار صرفة وضيحة بانفسها
كلية محتملة الصدق عنده على كثيرين كمن يرى شبحا مرائيا من بعيد فيجوز كونه انسانا او فرسا او شجرا الا ان ههنا فرق من جهة ان من الوضع لذلك
الشبح لم يجوز الا كونه واحدا من المختلفات بهاكان وههنا يحتمل عنده كون المدرك العقلي كثيرة بالعدد صادقا عليها بالعموم …
وبالجملة مناط الكلية والعموم ضعف الوجود وههنا كون الشيء شبح الوجود سواء كان لخسته ونقصه او لحجب قلبه وحصل عند المدرك
بعد ان لا يكون ماديا محسوسا وذلك لكلال القوة المدركة وقصورها عن ادراك الامور الوجودية النورية والمعقولات الشعشعانية
بلا حجاب وامتراء وغشاوة وعماء لاجل التعلق بعالم الهيولى والظلمات اجمال فيه الكمالات وقد ورد في كلام افلاطن و…
سبعتهم الحكم بوجود عالم عقلي مثالي لهذا العالم الحسي جميع انواعه الجوهرية والعرضية فمنهم من حمله على العالم المثالي الشبحي …
ومنهم من قال انه اشارة الى الصور التي في علم الله القائمة بذاته تعالى كما اشتهر عن المشائين وان قيام الصور بنفسها على ما نقل

عن القدماء

عن القدماء وعبارة عن قيامها بذات باريها عن اسمه الذي هو اقرب اليها … او قوم من المحصلين ان نفيها ان النسبة الى ذاتها امكان
ونسبتها الى قيومها بالوجوب ومنهم من قال انه اشارة الى رب النوع وصاحب الطلسم فان لكل نوع جرمي وطلسم برزخي نفسا
تقومه ونورا يدبره ويلبس كليتها كما وقع في كلامهم باعتبار صدقها على كثيرين فانها غير صادقة على جزئيات الاجرام وشيء من البرازخ
لكونها مفارقات نورية وعقولا قادسة وانما كليتها باعتبار تساوي النسبة فيضها الى جميع اشخاص طلسمها النوعي ومنهم من ذهب الى انه
اشارة الى هذه الصور الهيولانية في هذا العالم باعتبار حضورها وظهورها عند المبدا الاول ومثولها بين يديه وعدم خفائها وغيبتها
بذواتها عن علمه الذي هو بهذا الاعتبار كانها مجردة عن المواد والازمنة والهيئات الحسية والغشاوات المادية لعدم كونها حجابا عن شهوده
ووجوده الذي الباري فهي بذواتها معقولة كساير الكليات والمجردات متمثلة بين يديه لقول الاطهار او …
الحكماء والاعاظم من الاولياء المتجردين عن غشاوات الطبيعة الواصلين الى غايات الحقيقة حكموا بان الصور المعقولة للاشياء المجردة
قائمة بذواتها واياها تلقى العقلاء والعرفاء في معقولاتهم ومعارفهم اذ لها وجود لا محالة فهي اما قائمة بذواتها او حالة في محل ادراكي
منا والثاني باطل لان الاول غائب عن محل الذي هو النفس ولا سيما اذا كانت من النفوس المشرقة الزكية الذكية ولا كيفية لحلولها فيه فان قيل
انها حين غيبوبتها عن النفس غير قائمة بها موجودة فيها بل يكون قيامها انما بجوهر عقلي مفارق هو خزانة المعقولات فيدركها حين
اتصالها به وتوجهها اليه واستحقاقها افاضة تلك الصور منه عليها قلنا مع الاغماض عما من مفاسد ارتسام صور الحقايق في
النفس لزم اجتماع جوهر عقلي بصور الحقايق والانواع المتكثرة المتخالفة في الوجود في مرتبة واحدة على سبيل الابداع وذلك باطل لان اشتمال
المبادي العقلية بصورها كلها لا يجوز ان يستفاد من لحوقها والا لزم انفعال العالي عن السافل واستكماله به والقدماء اشد مبالغة
استحالته من المشائين اتباع المعلم الاول فيقرر ان يعرض عليها ما فوقها وذلك يوجب صدور الكثير عن الواحد الحق المحض او حصول
صور الاشياء في ذاته تعالى علوا كبيرا وجميع هذه الامور مستبعد عند حكماء الاشراق وايضا يجب على ذلك التقدير ان تغيب عن النفس حين
ادراكها لذواتها والتفطن لحقايقها محالها وكيفية حلولها فيها فان العلم ليس الا عدم الغيبة عن الذات المجردة ومحل الامور الغير العقلية
غير غائب … اشراقا بل ضرورة وكذا الكيفية حلولها في محالها التي هي نحو وجودها فرضا فظهر وجود امور كلية قائمة بذواتها لا في محل منطبقة
على جزئياتها المادية وكليتها انها اذا اخذت لا بشرط التجرد واللاتجرد اذا جردت الجزئيات عن المواد وقيود التشخص وصفاتها الكونية
الحسية وبالجملة مشتركاتها الصور القائمة بالعقل وكليتها كليتها بلا استلزام شيء من المفاسد وما ذكر في الكتب المشائية من وجوه الحجج ما هو
لدفع الى زعم جميع ذلك بعينه قائم في امتناع وجوده في العقل ايضا عقدة وفكة قد ذكر الشيخ في الهيئات الشفا لابطال وجه
المثل والتعليميات هذا القول انه اذا كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس فاما ان لا يكون في المحسوس تعليمي البتة او
يكون فان لم يكن في المحسوس تعليمي وجب ان لا يكون مربع ولا مدور محسوس واذا لم يكن من هذا محسوس فكيف السبيل الى اثبات وجودها

بل الى تخيلها فان بعد التخيل كذلك في الموجود المحسوس حتى لو توهمنا اعدام الحس شيئا منها لحكمنا انه لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا
وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة بذاتها اعتبار فيكون ذاتها
اما مطابقة بالحد والمعنى للمفارق او مباينة له فان كانت مفارقة له فيكون التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها ونعقلها
ويحتاج في اثباتها الى دليل مستانف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها ولا يكون ما عملوا عليه من الاخلاد الى الاستغناء عن اثباتها
والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عملا مستقيما اليه وان كانت مطابقة مشاركة لها في الحد فلا يخلو اما ان يكون هذه التي
في المحسوسات انما صارت غيرها لطبيعتها وحدها فكيف يفارق ما له حدها واما ان يكون ذلك لها لعرض لها بسبب الاسباب
يكون معرضا لذلك حدودها غير مانعة عن لحوق ذلك لها فيكون من شان تلك المفارقات ان تصير مادية ومن شان هذه المادية
ان يفارق وهذا هو خلاف ما هو عقدوه وبنوا عليه حصول رأيهم وايضا فان هذه المادية التزمت مع العوارض اما ان تحتاج الى المفارقات
غير الطبائع بعينها فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما تحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لو لا ذلك العارض
لكانت لا تحتاج الى المفارقات البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود امر اقدم منه
وغني عنه فيجعل المفارقات محتاجا اليها حتى يجب لها وجود فان لم يكن الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض
فلم يوجب العارض شيئا غيره ولا يوجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى المفارقات فلا يكون المفارقات علة لها
بوجه من الوجوه ولا مبادئ اولى ويلزم ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن يحقق من القوى والافاعيل ما لا يوجد للمفارق
وكم الفرق بين شكل انسان ساذج وبين شكل انسان حي فاعل على ان شهر كلامه بالفاظه اقول وخلاصة حجته الاولى ان الحقيقة الواحدة
التي هي ذات حد واحد وماهية واحدة لا يختلف افرادها في التجرد والتجسم والغنى والحاجة الى المادة والمعقولية والمحسوسية ولا شك ان كلام
انما يكون تاما في المتواطئة من الماهيات دون المشككة وايضا يتوقف على ان الذات والذاتي بما هي ذات لا يختلف
في حقيقتها وماهيتها وقد مر حال ذلك كيف هو اول المسئلة في هذا المقام وبناء البحوث عليه كثير من قواعد المتقدمين مبنية على تجويز
كون حقيقة واحدة بنفس ذاتها كاملة غنية وناقصة فقيرة لا بجعل جاعل حتى يكون مناط ذاتها وفقرها او غناها بل الغني منها يكون غنيا لذاته
والفقير فقيرا لذاته فمن جعل ذات الفقير جعلها بنفس فقرها لا بجعل يستانف في الفقير منها فقرا بذاته يحتاج بنفسه الى علة
لا لاجل كونه فقيرا او محتاجا الى شيء حتى يحمل هذا المعنى عليه وخلاصة حجته الثانية ان افراد حقيقة واحدة لا يكون بعضها سببا وبعضها
مسببا لذاتها فان المعلول اذا كان لذاته معلولا فالفرد الآخر من نوعه يلزم ان يكون ذلك ايضا معلولا فالفرد الآخر وهكذا فيعود
الكلام اليه الى ان ينتهي الى الدور او التسلسل المستحيلين وهذا ايضا مبني على ان لا يكون الطبيعة المتفقة متفاوتة في التقدم والتاخر
وعدمها والغنى والافتقار واعلم ان المنقول عن افلاطن وحكماء الفرس والقدماء اليونانيين القول بمفارقة النوعيات

ويجرد الصور

ويجرد الصور الجوهرية لحقائق الاجسام الطبيعية اما التعليميات فهي عندهم ماديات في وجودها البتة وان فارقت المادة في الحد
فليس يجوز عندهم وجود بعد قائم لا في مادة وبرهانه على ما تقرر انه لو كان بعد مجرد لكان اما متناهيا او غير متناه والثاني باطل لما سيأتي
من بيان استحالة لا تناهي الكميات القارة وغير القارة لا في النفس على ان عدم تناهيه عند التجرد اما لانه مجرد طبيعته فيلزم ان يكون
كل بعد غير متناه وان لحقه لتجرده عن المادة فالمادة تفيد الحصر والصورة وكلا الوجهين محال فعلم عدم جواز تفاوته
كمالا ونقصانا والكميات في هذا القبيل الاول ايضا تستحيل ان تختص البعد حين تجرده بقدر محدود وشكل معين ما يكون الا لانفعال
عرض له من خارج طبيعته قابل للانفعال لاستحالة عوارض للمادة بالذات فيكون غير مفارق وقد فرضناه مفارقا هذا خلف والحجتان
المذكورتان وان اوردهما الشيخ على القايلين بمفارقة التعليميات لكنهما بعينهما جاريتان من قبله في ابطال الصور المفارقة
واردتان يجب الجواب على هذا المذهب لذلك نقلناهما واجبنا عنهما بما يوافق راي القايلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة
تلويح امتيازي لعلك ان كنت اهلا لتلقي الاسرار الالهية والمعارف الحقة لتيقنت وتحققت ان لكل قوة وكمال وهيئة
وجمال يوجد في هذا العالم الادنى فانها بالحقيقة ظلال وتمثالات لما في العالم الاعلى انما تنزلت وتكدرت وتجسمت بعد ما كانت نقية
صافية مقدسة عن النقص والشين مجردة عن الكدورة والرين متعالية عن الآفة والقصور والخلل والفتور والهلاك والدثور بل
جميع صور الكائنات وذوات المبدعات آثار وانوار للوجود الحقيقي والنور القيومي وهو منبع الجمال المطلق والجلال التام الالهي
الذي صور المعاشيق وحسن الموجودات الروحانية والجسمانية قطرة بالنسبة الى بحر ذلك الجمال وذرة بالقياس الى شمس تلك العظمة
والجلال ولولا انواره واضواؤه في صور الموجودات الظاهرية لم يمكن الوصول الى نور الانوار الذي هو الوجود المطلق الالهي
فان النفس عند افتتانها بالمحبوب المجازي الذي هو من وجه حقيقي يتوجه الى المحبوب الحقيقي المطلق الذي هو الصمد لكل شيء والملجأ
لكل حي ويتولى جنابا بالكريم منبع الانوار ومعدن الآثار فيحصل له الوصول الى الحضرة الالهية ويتنور باطنها بنوره فيدرك الامور
الكلية والصور المفارقة العقلية لصيرورتها حينئذ عقلا مدركا للكليات لا شك ان آثار انواره التي ظهرت في عالم الملك
نزلت عن مراتبها الروحانية العقلية ولاحت في صور الجزئيات وتسمت بالحسن واللطافة والغنج والدلال مع انها ضعفت
بصحبة الظلمة الجسمية وتكثفت بالكثافة المادية بعد نقائها وصفائها وتجردها فكيف تدهش العقول وتحير الالباب وتصبي بها و
يوقع في الفتن والمحن طلابها فما ظنك في الجمال المطلق الذاتي والنور الساطع الالهي الذي في غاية العظمة ونهاية الكبرياء والجلال
والمدهش للعقول والقلوب من وراء سبعين الف حجاب نورانية وظلمانية كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان لله سبعين الف حجاب
من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه وتفطن بما قاله عليه السلام ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعين
ماء ثم انزلت في فضل النور عليها في استنارتها واحتجب بها اذ لولاه لما كان للعالم وجود ولا ذوق ولا شهود ولا احتراق و

واضمحلاله بسطوعه فكما ان حرارة هذه النار الجسمانية التابعة لصورتها النوعية شرر من نار قهر الله المعنوية بعد تنزلها في مراتب كثيرة
لها في مرتبة النفس بصورة الغضب فربما تؤثر شدة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها ما لا يؤثر النار في الحطب مع سورة اللهيب
ومن هذا يعلم ان كل حسن لا يجب ان يكون حاملا كالانوار المحسوسة من النيران والكواكب اظلال واشباح لانوار لطف الله المعنوية
وآثار لاضوائه وملكوته وشعشعة جماله لمن هبوطها في منازل الامر وخلقه ايقاظ عقله لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بنور التامل
فيما مر من القواعد فان حصول ان الغرض الاقصى في وجود العشق في جبلة النفوس ومحبتها الشمائل الابدان ومحاسن الاجسام في استحسانها
تزيينة المواد والاجرام انما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة ورياضة لها وتخريج من الامور الجسمانية الى الاصنام الهيولانية الى
المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية والانوار الالهية ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وجمال معادها
وذلك لان جميع المحاسن والفضائل وكل الزينة والمشتهيات المرغوب فيه اللواتي ترى على ظواهر الاجرام وجلود الابدان انما
هي اصباغ ونقوش ورسوم صورتها ارباب انواعها وملائكة مدبرة في المواد لا لطف استعدادها زينت بها لكيما نظرت النفوس
اليها حنت اليها وتشوقت نحوها وقصدت الطلب لها بالنظر اليها والتفكر في اعتبارها واستنبطت خالصها المجرد من مغشوشها المحسوس وترقت
لبها المصفى عن قشرها المكدر بانتزاعها الكليات من الجزئيات وتفطنها بالعقليات من الحسيات ورفضها الدنيا لاجل الآخرة
كل ذلك كيما يتصور تلك الرسوم والمحاسن في ذاتها والصقت بها وتمثلت لديها حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدة
الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة مشاهدة لها مصورة فيها بصورة روحانية نقية صافية باقية معها معشوقا لها متصلة بها لا انفصال
معشوقا بلا خوف فراقها ولا تغييرها بحيث تخرج بالعيان عن الحجر والظلمات تتجرد عن علاقة الاكوان وتخلص عن رق الكدورات
والدليل على صحة ما قلناه ان من عشق يوما شخصا من الاشخاص ثم تسلى عنه او فقده مدة ثم انه وجد من بعد ذلك قد تغير عما كان
عهده عليه من الحسن والجمال وتلك الزينة والمحاسن التي كان يراها على ظاهر جسمه وسطوح بدنه فانه يرجع عن ذلك فيظهر له ان تلك
الرسوم في الصور التي صارت باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها لم يتغير ولم يتبدل ورآها برمتها لم يشاهدها في ذاتها
من الامر قبل لم يتغير ولم يفسد بل باقية بقاء علتها التي علة ودوام فاعلها القائم ورب صنمها الدائم وحجابه ونفسها
يطلب قبل ذلك خارجا عنها فعند ذلك يرفضه ويتعلم ان تلك الصور الحسان والشمائل والفضائل التي كانت تراها في
ذلك الشخص ليست محبوسة فيها ثابتة له محصورة عنده بل هي في جوهرها منصوبة في ذاتها باقية ثابتة على حال واحدة لم يتغير
ذلك الشخص كان دليلا عليها كالعبرة من الاشخاص الصنمية التي يكون دلائل على الانوار العقلية ومظاهر لشعاع النور فاذا فكر العاقل
اللبيب فيما وصفناه استيقظت نفسه من نوم غفلتها ورقدة جهالتها وتجلت بذاتها وقامت بجوهرها واستغنت عن غيرها واستراحت عند
ذلك من تعبها ونصبها ومقاساتها محبة غيرها وتخلصت من الشقاوة التي يعرض للعاشقين الاجسام ومحبي الاجرام من الابدان

والدراهم

والدراهم والدنانير واليواقيت والدرر والضياع والعقار والبساتين والاشجار والثمار وغيرها من المؤثرات البائدات
فقد قال الله والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا فاذا انتبهت النفس من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة
وفتحت عين بصيرتها وعاينت عالمها وعرفت مبدأها ومعادها استيقنت ان المستلذات الجسمية والمحاسن المادية كلها حاكية عن
الفضائل العقلية وخيالات للانوار الروحانية ليست لها حقيقة متأصلة وذوات مستقلة بل كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا
جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه تنويه رحماني ان البارئ جل ثناؤه بمقتضى رحمته ولطفه جعل الامور الجسمانية
المحسوسة كلها امثالا ودلالات على الامور الروحانية العقلية وجعل طريق الحواس درجا ومراقي يرتقي بها الى معرفة الامور العقلية التي
هي الغرض الاقصى في وقوع النفس في دار المحسوسات وهبوطها عن افق الماديات ولما ان المحسوسات اشباه الذوات العقليات
لكونها اشباحا لانوارها واظلالا لاضوائها فكذلك معرفة الجسمانيات المحسوسة هي فقر النفس وضجاجها ومعرفة الامور العقلية غناؤها
ونعيمها وذلك لان النفس في معرفة الامور الجسمانية محتاجة الى الجسد وآلاته لتدرك بتوسطها الجسمانيات واما ادراكها للامور الروحانية
فيكفيها ذاتها وجوهرها بعدما اخذت طرق الحواس بتوسط الجسد فاذا حصل لها ذلك وصارت عقلا وعاقلا بالفعل فقد استغنت عن
الحواس عن التعلق بالجسد فاجتهد يا حبيبي في طلب الغناء لا بد من توسط هذا الهيكل والآلة ما دام يمكنك قبل فناء المدة ونقص العمر
فساد الهيكل وبطلان وجوده واحذر كل الحذر ان تبقى نفسك فقيرة محتاجة الى الهيكل ليتم به عملا صالحا غير الذي كنت تعمل
او تبقى في البرزخ الى يوم يبعثون من ابن آدم ان يتشرون ابان يبعثون ما دامت مرتاضة غافلة مقبلة على الشهوات
والزينة الطبيعية والغرور بالاماني في هذه الحيوة الحسية المذمومة التي ذمها رب الارباب في مواضع كثيرة من كتابه العزيز ثم ذم الذين
لا يعرفون هذه الامور العقلية من ارباب الاصنام واصحاب البرازخ العلوية والسفلية ولم يرتق نظرهم من الامور المحسوسة ولم يعرفوا
الا اياها حسب فقال رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون يعني عن امور الآخرة ودار النعيم التي يرتقي
اليها نفوس الاخيار بعد مفارقتها الابدان كما ذكر في القرآن المجيد اليه يصعد الكلم الطيب يعني روح المؤمن
والعمل الصالح يرفعه يعني معارفه العقلية يرغب فيها ويرفعه اليه هنا كما المرحلة الخامسة في الوحدة والكثرة ولواحقهما
من الهوهوية واقسامها والغيرية واصناف التقابل المعروف فصل في الواحد والكثير اعلم ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه
حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد ويوافقه ايضا في القوة
والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم بل هما متوافقان في اكثر الاحكام والاحوال ولذلك ربما ظن ان المفهوم من كل
منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب الذات لا بحسب المفهوم فبالحري ان يتكلم في الوحدة واحوالها المختصة مثل الهوهوية والتجانس
والتماثل والتوافق والتساوي والتشابه ويتكلم في مقابلتها من الكثرة واحكامها من الغيرية والاختلاف بل الكلام في [illegible]

للوحدة اكثر لنشابه بالوحدة ونقابل الكثرة وتشعبها فنقول ان للوحدة كما اشرنا مساوقة بالوجود في اكثر الاحكام فمنها انه لا يمكن تعريفها
كسائر الامور المساوية للموجود في العموم المانع الدور او تعريف الشيء بنفسه فقد قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من الجهة التي يقال انه واحد
وهذا يشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه عين الكثرة ويقال في تعريف الكثرة انها المجتمعة
من الوحدات وهذا ايضا تعريف للكثرة بالاجتماع الذي هو نفس مفهوم الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ جميع الوحدات الذي لا يفهم معناه
الا بالكثرة وتعريف لها بالوحدة التي لا تعرف الا بالكثرة فيشتمل على الفسادين المذكورين في مقابلتها وقس على ما ذكرنا سائر ما قيل في تعريفهما
في الفساد بل الحق ان تصورهما اولي مستغن عن التعريف لكن ههنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان الكثرة اعرف عند الخيال والوحدة عند العقل
فكل منهما اول لان الاشياء المرتسمة في الذهن يبتدأ بالكثرة مرتسمة في الخيال اولا لان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير والوحدة
امر عقلي لان المعقولات امور عامة اول ما يتصرف العقل فيها بالتقسيم بتصور كلا منهما واحدا ثم يتخيله الكذا اولى ما لا يكون كذا فلنا ان نعرف
الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان ناخذ الوحدة اولية التصور بذاتها وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا تنبيهيا ودلالة على ان المراد
بهذه اللفظة الشيء الذي هو المعقول عندنا عقلا اوليا اشعارا عليه بسلب ما يضاده ففي الاول تعريف لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى
عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم دور وعلى هذه الطريقة فنقول الواحد ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي
لانقسامه في بعض الوجوه فلا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون التقييد وعند التقييد يندرج لانه لا ينقسم من
بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية يفيد اندراج الغير الحقيقي في التعريف المذكور فالواحد اذن قد يكون عين الوحدة وهو الواحد
بما هو واحد على قياس الموجود بما هو موجود وذلك احق الاشياء بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي وهو ما
يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها وهو اما مقوم لتلك الاشياء او عارض لها او لا مقوم ولا عارض لها
او لا مقوم ولا عارض لها بل اضافة محضة فيها كما يقال حال النفس عند البدن كحال الملك عند المدينة والاول قد يكون جنسا
لها وهو الواحد بالجنس كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد بالنوع ويسمى وحدة الاتحاد في الفصل
كزيد وعمرو المتحدين في الانسانية والناطقية والثاني قد يكون محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في الابيض المحمول
عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان المحمولين عليه والثالث هو الواحد
بالاضافة ثم ان الاتحاد في الاوصاف العرضية والذاتية يتغاير اسماؤه بتغاير ما نسب اليه فالمشاركة في المحمول اذا كانت في النوع يسمى
مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وظاهر ان جهة الوحدة في الواحد الغير الحقيقي
من الواحد الحقيقي وهو في هذا المقام ما يكون جهة الوحدة فيه ذاته بذاته وان كان الاحرى بان لا يطلق الا على ما لا ينقسم اصلا كما يجب
لعم وذلك الواحد الحقيقي بالمعنى الاعم قد يكون واحدا جنسيا وقد يكون واحدا نوعيا وقد يكون واحدا بالعدد اي شخصيا والواحد

ان لا ينقسم

ان لا ينقسم بحسب الخارج اصلا او ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء متحدة في تمام الحقيقة
انقساما بالذات كالمقدار او بغيره كالجسم الواحد البسيط من الماء والهواء فانه يقبل الانقسام بواسطة المقدار القائم به وان عجز عن
القسمة وتصحيحها من اجل المادة وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون
حاصلا فيه جميع ما يمكن حصوله فيه فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ويسمى الناقص غير واحد والتمامية اما بحسب الوضع كالدرهم
الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء او الخط المستقيم لقبوله الزيادة فيستقيم منه ما
كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير اذا احاط بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الذي لا ينقسم بحسب الخارج
اصلا اي لا بالقوة كالمتصل ولا بالفعل كالمجتمع فهو اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة الواحدة او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل
والنفس الشخصيين وانما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى ان العشرة عشرة واحدة فكل
ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليها الى اقل فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقي واحق
اقسامه بها ما لا ينقسم اصلا لا في الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا ينفصل وجوده عن ماهيته ثم ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا و
ان تصور انقسامه الى اجزاء الحد ذهنا كالعقل والنفوس عند المشائين ثم ما لا ينقسم الى الجزئيات احق بالوحدة كالعقل مما ينقسم
كالعقل الانسانية ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الخط والماء وهو قابل القسمة الى الاجزاء المتشاركة في الحد ومن هذا القسم ما لا ينقسم بحسب الفك والقطع
كالفلك فهو احق باسم الوحدة مما ينقسم بحسبه كالمتصلات العنصرية اجساما او مقادير ومنه ايضا ما لا ينقسم قسمة الكلي الى الجزئيات وان
انقسم الى مادة وصورة كالفلكيات احق بالوحدة مما ينقسم بوجهين كالعنصريات المركبة مطلقا وما هو بالعكس كالمقادير ثم
الواحد بالاجتماع واحق اقسامه بالوحدة ما يكون اجتماعه طبيعيا كالانسان الواحد المجتمع من نفس ناطقة وبدن مركب من امشاج
واعضاء وجلد وعظام وغيرها ووحدته ظل لوحدة النفس كما ان وجوده كذلك على ما مر في مباحث الماهية ثم الواحد بالعدد احق بالوحدة
من الواحد النوعي لكون وحدته ذهنية وهو من الواحد الجنسي لشدة ابهامه وكونه ذهنية وكذا الاجناس بحسب مراتب بعدها عن الواحد الشخصي
لضعف نسبة الوحدة اليها فقد علم ان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك كما ان الوجود كذلك واما الكثير فهو ما يقابل الواحد في
جميع معانيه واعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الاشياء لست اقول الا بعينه لان الوحدة عندنا غير زائد على الوجود وذلك
لانك اذا فهمت الانسان وفهمت الواحد تحقق بالنسبة لكل ان الانسان واحد فتبين ان الواحد ليست مقومة للانسان بل
من اللوازم فيكون الوحدة عارضة له لكن يجب عليك ان تتامل فيما اسلفناه من ان كيفية عروض الوجود للماهيات على اي وجه
حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله اذا فتفطن فلا يكن من الغافلين تلويح ومن جملة المضاهاة التي تقع
بين الوحدة والوجود افادة الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في صور الاشياء وتفصيل العدد مراتب الواحد

مثال لاظهار الموجودات في وجود الحق وتغويرها بجاليه وصفاته الكمالية كون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة الى

غير ذلك مثال للنسب والاضافات اللازمة للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الوجود بالمهيات

بالمهيات في بعضها حسية وبعضها عقلية كما ان بعض المعدود في الحس وبعضها في العقل ومن اللطايف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة

وكون لكل مرتبة منه حقيقة براسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها اذا فتشت حاله لا يوجد فيه ولا في حقايق مراتبه المختلفة غير الوحدة

وانك لا تزال تثبت في كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه في مرتبة اخرى مثلا تقول ان الواحد ليس من العدد باتفاق المحققين واهل الحساب

مع انه عين العدد اذ هو الذي بتكرره يوجد الاعداد ويظهر في كل مرتبة بلوازم وخصوصيات وكذلك يصح لك ان تقول لكل مرتبة

حقيقة انها مجموع الاحاد لا غير ويصح لك ان تقول انها ليست مجموع الاحاد فقط لان مجموع الاحاد جنس كل مرتبة من المراتب لان

كل مرتبة حقيقة براسها موصوفة بخواص لا يوجد في غيرها فلا بد لها من امر اخر غير جميع الاحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفي وتنفي عين ما تثبت

وهذا الامر العجيب بعينه حال العرفاء بالله يقولون ان الحق المنزه عن نقايص الامكان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه وان كان

قد تميز الخلق بامكانه ونقصه عن الحق الواجب بوجوبه فرق وهو ... لا التصنع لاجل القول بالوحدة بالاعتبارات في تواني المعقولات

متشبثا بما يعتمد عليه من انه لو كانت الوحدة موجودة لكانت لها وحدة اخرى وهكذا حتى يتسلسل لا الى النهاية ودفعه ما ذكره بما سلف ان

حقيقة الوحدة فردانية مستغنية عن وحدة اخرى يعرضها اللهم الا بمحض اعتبار العقل في مرتبة متاخرة عنها اذ للعقل ان يعتبر للوحدة

وحدة وللوحدة الوحدة وحدة اخرى وهكذا وخطرات العقل لا ينتهي الى حد لا انه ينقطع الى لا نهاية وبينهما فرق والاول غير مستحيل دون

الثاني وخلاصة القول ان لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما المعنى الانتزاعي المصدري اي كون الشيء

واحدا بالذات ولا شبهة في انه من الامور العقلية التي لا تحقق لها خارجا والاخر ما به يكون الشيء واحدا بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها

وهذا المعنى من لوازم نفي الكثرة بخلاف المعنى الاول فانه من لوازم نفي الكثرة والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظل للوحدة الحقيقية الاصلية

فيها ان يفتش لتهافت غيرها الاجل ارتباط وتعلقه بها فقد علم ان الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي لا انتزاعي كلها

واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار كما مر اراسك وتحقيق فليس لك ان تقول الوحدة مغايرة للهوية لان الجسم

المتصل اذا لم يطرء عليه شيء من اسباب القسمة كان شخصا واحدا فاذا ورد عليه التفريق حتى تكثر فهوية ذلك الجسم باقية ووحدة

زايلة والباقي غير الزايل فالهوية غير الوحدة لانا نجيبك عنه بان وحدة الاتصال الذي هو عين هوية الجوهر الاتصالي كانما زالت

عن اتصال ذلك الجسم بطلت هويته ذلك الاتصال ووجد اتصالان اخران بل زوال الوحدة الاتصالية عين بطلان هوية

المتصل بذاته فان رجعت وقلت هب ان تلك الصورة الاتصالية عدمت لكن الكلام في المادة الجسمانية الباقية حال الفصل

الوصل فتقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى وهي باقية الوجود في الحالين قلنا الهيولى الجسمانية جوهر قابل ليس لها الا هوية القبول

والاستعداد فيطرء عليها الوحدة الاتصالية والكثرة المقابلة لها ... بحسب ما يتصف بالوجود الاتصالي والوحدة الاتصالية ومعنى

المقابل لها حتى ينعدم بزوال احدهما كما في الجوهر الاستعدادي وهي انما تتصف بحسب ذاتها بوجود استعدادي ووحدة قابلية لا يزول

عنها في جميع الاحوال بل هي في جميع المراتب والاوضاع مستحفظ بوحدتها التي هي هويتها اللازمة وكل واحد من وحدة الجسم وكثرته

بطران عليها لا ان اتصافها بهما انما هو بالعرض لا بالذات وقد ظهر ان سليم الفطرة لا يمتري في ان الشيء لا يكون في ذاته محل الوحدة والكثرة

فان هوية شيء لا يقبل التعدد اصلا ولعلك تقول حيثما وجدت في كتب الفن كالشفاء وغيره ان الوحدة مغايرة للوجود

لان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بما هو موجود بواحد فاذا الوحدة غير

للوجود نعم يعرض لذلك الكثير وحدة وخصوصية لا لانه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة فيقال لك ان اردت بالموصوف الحيثية

المذكورة في المقدمتين ما يراد منه في مباحث المهية لاجل التميز بين الذاتي والعرضي فالصغرى ممنوع فان الكثير بهذا المعنى لا هو موجود

ولا معدوم وان اردت ان الموصوف بالكثرة موجود في الواقع فالكبرى ممنوع اذ كما انه موجود فهو واحد ايضا اذ ما من شيء الا وله

وحدة لكن للقايل ان يقول بعد اختيار الشق الاخير ان الوحدة عرضت للكثرة لا لما يعرض له الكثرة فموضوعاهما متغايران

مثلا العشرة عارضة للجسم والوحدة عارضة للعشرة من حيث انها عشرة فههنا شيئان الكثرة وموضوعها فالكثرة للموضوع و

الوحدة لتلك الكثرة فوحدة الكثرة لا تناقض تلك الكثرة لعدم الحيثية والموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة فانها تنافي كثرته مع

اتحاد الزمان ولا ينافي وجوده فثبت المغايرة بين الوجود والوحدة فيمكن ان يكون الوحدة كالوجود على الحيثية المشتركة وكل وحدة خاصة

يقابلها كثرة خاصة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما ان الوجود الخاص الذهني او الخارجي يقابله العدم الذي بازائه

والعدم المطلق بازاء الوجود المطلق والدعوى ان الوحدة لا ينفك عن وجود ما باي اعتبار اخذ فاذا ظهر ذلك فنقول ما ذكرتم

لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثير المقابل له لا وجود له اذ كل موجود فله وحدة ولو بالاعتبار والتحقيق

المقام ان موضوع الكثرة كالرجال العشرة مثلا من حيث كونهم عشرة ليس لهم وجود غير وجودات الاحاد الا بمجرد اعتبار العقل

كما هو التحقيق لان لكل موجود خارجي لا بد له من وحدة خارجية كيف ولو كان الحجر الموضوع بجنب الانسان موجودا في الخارج لم ينضبط

شيء من التقاسيم ولو لم يكن الوحدة الخارجية معتبرة لم ينحصر المعقولات عندهم في العشر اذ المركب من الجوهر والكيف لا جوهر ولا كيف

فيكون مقولة اخرى وكذا المركب من الكيف والاين ليس شيئا منهما فيكون مقولة اخرى وهكذا يتعدد المقولات في التراكيب الثنائية و

الثلاثية والرباعية الى العشارية الى مبلغ كثير وكذا الكلام فيما يندرج تحت مقسم كلي من الاجناس والانواع فقد علم ان الكثير من

حيث الكثرة لا وجود له الا بالاعتبار وكما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها شيئا واحدا لا يقال المراد مما ذكرنا

من القضية الوصفية وهو ان الكثير بشرط الكثرة موجودة بنحو من الانحاء ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة

الكثرة ع

بينهما فالكثير لا يكون واحداً ومحصل ذلك أن صفة الوحدة عيناً في الكثرة والوجود لا ينافيها قلنا إن أردتم بالكثرة المطلقة المقابلة للوحدة المطلقة منعنا الصغرى وإن أردتم الوحدة التي هي حدة فالنتيجة يكون حكماً بالمنافاة بين الكثرة والوحدة المقابلة لها لا بين الكثرة التي هي هي والوحدة بوجه آخر فلا يلزم منه إلا المغايرة بين كونه الوجود وكونه الوحدة وهذا ليس بضائر وكذا الحكم إذا قرر الكلام بأن وصف الكثرة لا يأبى عن الإضافة بالوجود فقط ولا تزل قدمك بعد توكيدها

فصل في الهو هو وما يقابله

قد علمت أن بعض أقسام الوحدة وهو ما يعرض الكثير من جهة اشتراكها في معنى من المعاني فالهو هو عبارة عن الاتحاد بين شيئين في الوجود وهما المتغايران بوجه من الوجوه المتحدان في الوجود أي حمل أحدهما على الآخر سواء كان الاتحاد بينهما في الوجود بالذات بمعنى كون واحد منهما بنحو بوجود ينسب ذلك الوجود إلى الآخر بالذات فيكون الحمل بالذات كقولنا زيد إنسان فإن الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى الإنسان أو كان الاتحاد بينهما في الوجود بالعرض وهو ما لا يكون كذلك سواء كان أحدهما موجوداً بالوجود بالذات والآخر موجوداً بذلك الوجود بالعرض كقولنا الإنسان كاتب فإن جهة الاتحاد بينهما وجود واحد منسوب إلى الموضوع بالذات وإلى المحمول بالعرض أو لا يكون ولا واحد منهما موجوداً بالذات بل يكون كلاهما موجودين بوجود أمر غيرهما بالعرض كقولنا الكاتب متحرك فإن جهة الاتحاد بينهما هو الوجود المنسوب إلى غيرهما وهو الإنسان فثبت أن جهة الاتحاد في الهو هو قد يكون في الطرفين وقد يكون في أحدهما وقد يكون خارجاً عنهما

تنبيه تحصيلي قد علمت أن الوحدة الاتصالية من أنحاء الوحدة الحقيقية فالواحد بالاتصال يجب أن يكون واحداً بالموضوع غير منقسم إلى الصور المختلفة بل إلى أجزاء متشابهة الحقيقة التي وجودها بالقوة على ما تحرر ولأن كلما كانت وحدته بالفعل كانت كثرته بالقوة فالقول بأن أجزاء المتصل الوحداني يمكن أن يحمل بحسب الصورة في الكلام لكن لقائل أن يقول فقد تقرر وصدق مفهوم الهو هو ومصححة الحمل بين أبعاض المتصل المقدار [illegible] بين الكل فيقول هذا الصغير الذراع نصف الآخر وكل بعضه إذ مجرد الاتحاد في الوجود مصحح الحمل مواطاة مع جهة كثرة اعتبارية وهمية أو فرضية فقيل في دفعه تارة بأن المعتبر في الحمل الاتحاد بين المتغايرين بحسب المعنى والمفهوم المتحدين في الوجود وجزئية الأجزاء المعينة للمتصل من حيث تعين الشخص لا من حيث الماهية إذ هو من جهة الماهية الاتصالية ليس على تعاين من الامتدادات ليصح انتزاع جزء منه غير جزء فيدفع بأن كثيراً ما يتحقق الحمل في الخصوصيات الشخصية كقولك زيد ابن عمرو وزيد هذا الكاتب وتارة بما ذكره بعض المحققين بأن الحمل مطلق وإن كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف خص به ذلك مع عدم الاختلاف في الوضع كما خص من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود بمقتضى اثنينية ما ووحدة إذ لو كانت الوحدة صرفة لم يتحقق ولو الكثرة صرفة لم يصدق [illegible] لإبطاله بعض الأماجد غير مجود أولاً أن هذا التخصيص لا يناسب طبع الحكمة وثانياً بأن الكلام ليس في إطلاق لفظ الحمل بحسب عرف [illegible] هذا الطور بل في أن كون المتصل المقداري على نحو بحسب الأعيان إنما لزم الاتحاد بينهما في الوجود ويستلزم ذلك أن [illegible] فيهما هو هو [illegible] بين الوجود والهو هو

الاتحاد

الاتحاد في الوجود فظهر من هذا أن تخصيص الحمل بالاتحاد في الوجود ليس بحسب اللغة والتعارف بل على كون سائر أنواع الوحدة غير مصحح لتصحيح الحمل بحسب الذات والوجود بل بحسب جهة الوحدة ثم قال في فك العقدة إن المعيار للحمل في الذاتيات أن ينتسب وجود من الذاتي بالذات لا من حيث إنها أبعاض الأمر الواحد الموجود وفي العرضيات أن ينتسب إليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث إنها أبعاض الأمر الواحد الموجود وفي العرضيات أن ينسب إليها وجود المعروض بالعرض لا من حيث إنها الأبعاض فإن أجزاء المقدار وإن كانت موجودة بما هي أبعاض بوجود المتصل الواحد لكن ذلك ليس من حيث إنها أمور موجودة برؤوسها اتفق أن كان وجودها بعينه وجود ذلك الواحد كما في الطبائع المحمولة من حيث إنها أبعاض الموجود الواحد فلا تغاير هناك بحسب الوجود ولا حمل انتهى كلامه زيد إعظامه وأقول فيه أن كون الشيء جزءاً لشيء آخر يصدق عليه أنه مانع من تحقق الحمل بينهما ولكن في ذلك ليس بسبب غلبة الغيرية بينهما المتجاوزة عن حريم القدر المعتبر منها في صحة الحمل بل من جهة زيادة غيرية مخلة بالوحدانية المأخوذة فيه فإن المعتبر في الحمل والهو هو وحدة الوجود في الطرفين واثنينية المفهوم فيهما ولو بحسب الاعتبار وههنا الأمر بعكس ذلك فإن الجزئية والكلية يوجبان المباينة في الوجود لتقدم وجود الجزء على وجود الكل فالجواب المحصل أن المتصل الوحداني ما لم ينقسم بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج قطعاً وكسراً أو في الذهن وهماً وعقلاً أو بحسب اختلاف العرضين لم يتحقق المغايرة فيها فلا يمكن فيه حمل شيء على شيء آخر ولو بالاعتبار وإذا تحقق شيء من أنحاء القسمة التي معناها ومفادها إحداث الهويتين المتصلتين وإعدام الهوية التي كانت من قبل كما يرد عليك بيانه في موضعه عرضت الاثنينية في الوجود فأين هناك هوية واحدة تنسب إلى شيئين لتصح معيار الحمل

فصل في أن الاتحاد بين الاثنين ممتنع بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لأنهما بعد الاتحاد إن كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً وإن كان أحدهما فقط موجوداً كان هذا زوالاً لأحدهما وبقاء للآخر وإن لم يكن شيء منهما موجوداً بل كان هذا زوالاً لهما وحدوث أمر ثالث هو على التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض بسبب الاشتباه لمن جوز الاتحاد بين الشيئين ما يرى من صيرورة الأجسام المتعددة المتشابهة والمختلفة بالاتصال والامتزاج جسماً واحداً كما إذا جمع المياه في إناء واحد أو مزج الخل والسكر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواء واحداً وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم أنه لم يلزم في شيء من هذه الصور الاتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والإطلاق العرفي من باب التجوز بجعل المادة الشيء بمنزلة ذلك الشيء في بعض الأحكام وما نسب إلى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفعال وكذا ما نقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعني به حالة روحانية تليق بالمفارقات لا أن هناك اتصالاً كاتصال الأجسام أو امتزاجاً ولا بطلان أحد الهويتين بل على الوجه الذي مستوفى في هذا الكتاب في موضع يليق ببيانه

فصل في بعض أحكام الوحدة والكثرة إن الوحدة ليست بعدد وإن تألف منها الأعداد لأن العدد

يقبل الانقسام والوحدة لا تقبل ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فلا نزاع معه لانه راجع الى اللفظ بل هي مبدا
للعدد لان العدد لا يمكن تقومه الا بالوحدة لا بما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح
من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس باولى من تقومه بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلثة والتقوم بالجميع غير ممكن والا لزم تكرار
اجزاء الماهية المستلزم لاستغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كلا منها كاف في تقومها فيستغنى بهم عما عداه وان اخذ تقومها باعتبار
القدر المشترك بين جميعها باعتبار الخصوصيات كان اعترافا بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينها هو الوحدات ثم الشواهد انه يمكن
تصور كل عدد ويمكن مع الغفلة عن ما دونه من الاعداد فلا يكون شيء منها داخلا في حقيقته فالمقوم لكل مرتبة من العدد ليس الا الوحدة المتكررة
فاذا انضم الى الوحدة مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وان انضم الى الوحدة مثلها الى مثلها حصلت الثلثية و
هكذا يحصل انواع لا متناهية بتزايد واحد واحد الى لا نهاية اذ التزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه
نوع اخر واما كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلاختلافها باللوازم والاوصاف من الصمم والمنطقية والتشارك
والتباين والعادية والمعدودية والتجذير والمالية والتكعيب واشباهها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وهذا مما يؤيد
ما ذهبنا اليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقايقها انما نشا من نفس وقوع كل حقيقة في مرتبة من المراتب فكما ان مجرد كون
العدد واقعا في مرتبة بعد الاثنينية هو نفس حقيقة الثلثة ويلزمها خواص لا يوجد في غيرها من المراتب قبلها او بعدها فكذلك مجرد كون الوجود
واقعا في مرتبة من مراتب الاكوان يلزمه معان لا يوجد في غير الوجود الواقع في تلك المرتبة فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق
والوحدة المطلقة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدا الكل وجودا بلا واسطة وبواسطة
المحمولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بازاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود وكما ان اختلاف بين الاعداد
بنفس ما به الاتفاق فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ الموجودية وعلى ما قررنا يمكن القول
بالتخالف النوعي بين الاعداد نظرا الى التخالف الواقع بين المعاني المنتزعة من نفس ذواتها بذواتها وهي التي بازاء الماهيات
المتخالفة المنتزعة عن نفس الوجودات ويمكن القول بعدم التخالف النوعي نظرا الى ان التفاوت بين ذواتها ليس الا
بمجرد القلة والكثرة في الوحدات ومجرد التفاوت بحسب قلة الاجزاء وكثرتها في شيء لا يوجب الاختلاف النوعي في افراد ذلك
الشيء واما كون اختلاف اللوازم دليلا على اختلاف الملزومات فالحق دلالته على القدر المشترك بين التخالف النوعي
والتخالف بحسب القوة والضعف والكمال والنقص كما مر تحقيقه فصل في التقابل قد اشرنا الى ان لكل واحدة من الوحدة
والكثرة اعراضا ذاتية ولواحق مخصوصة كما ان لكل منهما عوارض مشتركة بينهما وبين مقابلها كالوحدة والاشتراك و
الحلول والاضافة الى المحل بنحو كالقيام والى مقابلها بنحو اخر كالتقابل فكما ان من العوارض الذاتية للوحدة الهوهوية بالمعنى

الاعم

الاعم وهو مطلق الاتحاد والاشتراك في معنى من المعاني فيقابلها بالعرض لمقابلها كالغيرية ومنها التقابل المنقسم الى اقسامه
الاربعة من التقابل السلب والايجاب والملكة والعدم والضدين والمتضايفين اما تحصيل معنى التقابل فهو ان مطلق
الهوهوية على الاطلاق الغيرية منه ما هو في الجنس ومنه غيرية في النوع وهو يعني الغيرية في الفصل ومنه غيرية بالعرض وهكذا على قياس
الاتحاد في هذه المعاني لكن الغيرية بصفة غير الذات اختص باسم المخالف وكذا الغيرية في التشخص والعدد واختص باسم الاخر بحسب اصطلاح
كما ان الهوهو يراد منه الاتحاد في الوجود والمماثلة ايضا كاقسام الغيرية بوجه وكذا المجانسة والمشابهة ونظايرها الاانها بالحقيقة
من عوارض الكثرة اذ لولا الكثرة ما صح شيء منها فعدها من عوارض الكثرة اولى فان جهة الاتحاد في الجميع مرجع الى التماثل فان المثلين
هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك كالانسان والفرس من حيث انسان وفرس ليسا بمثلين لكنهما متماثلان باعتبار
اشتراكهما في الحيوانية والحيوانيتان الموجودتان فيهما مشتركتان في حقيقة واحدة نوعية فالتجانس يرجع الى التماثل في جزء
الحقيقة وهو الذي يكون جنسا حين اخذه لا بشرط شيء وقد علمت ان الطبيعة الجنسية اذا اخذت عدادا مجردة عما اشتملت عليه
من الفصول يكون نوعية فيكون افرادا متماثلة وكذا الحال في الاصناف الاخر من الواحد الغير الحقيقي فالمشابهة ترجع الى المماثلة في الكيف
والمساواة ترجع الى المماثلة في الكم وهكذا وجه في المماثلة الوحدة الذهنية للمعنى الكلي المنتزع من التشخصات عند تجريدها عن الغواشي
المادية فيكون جهة الوحدة فيها ضعيفة بخلاف جهة الكثرة فانها خارجية والتقابل اخص من الغيرية اذ التغاير بين الاشياء الثلثة
اذا كان بالجنس الاعلى لا يمتنع مجرد التغاير بالجنس الاعلى عن جواز اجتماعها في مادة واحدة واما التغاير الذي يجب للانواع المتفقة
في جنس دون الاعلى فيستحيل معه الاجتماع في موضوع واحد فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متغايرين في موضوع واحد في
زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التغاير التماثل وبقيد امتناع الاجتماع في محل التغاير الذي بين البياض والحرارة بما يمكن
اجتماعهما في محل واحد وبقيد وحدة المحل التقابل الذي بين السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما في الوجود كسواد الحبشي و
بياض الرومي وبقيد وحدة الجهة مثل التقابل الذي بين الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد باعتبار جهتين وبقيد
وبقيد وحدة الزمان تقابل المتضادين المتعاقبين على موضوع واحد المجتمعين فيه في الواقع والدهر اذ الاجتماع في
افق الواقع وظرف الدهر لا ينافي التعاقب الزماني كما ان عدم الاجتماع المكاني لا ينافي الاجتماع بحسب ظرف اخر كالزمان و
نحو اخر فما قيل من ان التقييد بوحدة الزمان مستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد غير صحيح وكان القائل
لم يرتق فهمه كونهم من سجن الزمان وما فيه من الحدثان وانما عدلنا عن التعريف المشهور في الكتب لمفهوم المتقابلين الى
تعريف مفهوم التقابل لان صيغة اللذان في قولهم المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في حال واحدة من جهة
واحدة يشعر بما اهما ذاتان والعدم والملكة والايجاب والسلب لا ذات لهما وان امكن الاعتذار بان معنى مثل هذه الالفاظ

ماخوذ بحسب التصور الذهني والسلوب والاعدام كلها بحسب المفهوم الذهني امور فيكون معنى هذا التوصيف ان المتقابلين هما المتصوران
اللذان لا يصدقان على شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة واما وجه كون التقابل اربعة اقسام فلان المتقابلين اما ان
يكون احدهما عدما للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبة الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة
فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما متضايفان والا فهما متضادان وقد يقرر وجه الحصر
لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايفان اولا فهما متضادان
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب
ويرد عليه الاعتراض اما اولا فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب وما يجاب به من ان اللاعمى بعينه هو البصر فالتقابل
بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد لان تعقل البصر لا يتوقف على انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان
مفهوما وان كانا متلازمين صدقا والغلط ناش من عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض واما ثانيا فبان عدم اللازم
يقابل وجود الملزوم كوجود الحركة للجسم مع انتفاء سخونته الملازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب لاعتبار
فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض فان التقابل اولا وبالذات في المثال
المذكور انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء الحركة صار مقابلا لها بالعرض وقد علم ان تقسيم
التقابل على اقسامه بالتشكيك واشده في بابه السلب والايجاب لان منافي الشيء اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز
الاجتماع مع ذلك الشيء ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه تامة لذاتها ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف بمجرد
ملاحظتهما مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا واما منافاة مستلزم رفع الشيء له فانما هي بين الايجاب والسلب واما فيما
سواهما فيكون نائبة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى كذا قيل وفيه بحث اذ المنافي بالذات على الوجه الذي
ذكر في معنى المنافي فيلزم ان لا يتحقق بين اثنين اصلا فان احد الطرفين في السلب والايجاب وان كان منافيا بالمعنى المذكور
للطرف الآخر كالسلب للايجاب لكن الطرف الآخر الذي هو الايجاب لا يكون منافيا لمقابله بالذات بل المنافي له بالذات سلب السلب
المستلزم للايجاب والاولى ان يراد من الرفع او السلب المصدر على الوجه المطلق الذي يمكن اخذه بمعنى الفاعل والمفعول
به

فصل في بيان اصناف التقابل واحكام كل منها فمن جملة التقابل ما يكون بحسب السلب والايجاب وهو قد يطلق على ما يعتبر
في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويعرف بامتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر
كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على ما بين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض او بحسب
الانتساب الى شيء آخر كزيد ابيض وزيد لا ابيض فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم

اخر في غاية

١٠١

اخر في غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منهما صدق ولا صدق في شيء واذا حمل على شيء مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له بتحصيله
واثبات سلبه له ايجاب بسلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما عند عدم الموضوع ولذا قال الشيخ
في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرس واللافرس والا فمركب
كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب
وجود امر معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود معنى كان سواء كان لا وجوده في
نفسه او لا وجوده لغيره انتهى فقد علم بما ذكر ان التقابل اعم من التناقض الموقوف باختلاف قضيتين ايجابا وسلبا وكذا التحقيقه في
المفردات دون التناقض فقد سهى من قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي وكذا ما وقع في عبارة التجريد ان تقابل
السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف ولم يتقابل القضيتين ليس من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار مفهوميهما
بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل الحقيقي انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض
اللهم الا ان يتكلف كما في بعض شروحه ويراد من الايجاب والسلب ادراك الوقوع واللاوقوع وهما امران عقليان واردان على
النسبة التي هي ايضا عقلية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين
قولا ثم بما حققناه من ان التقابل بالذات في القضايا انما هو بين نفس النفي والاثبات وبين القضايا بالعرض اندفع ما قيل ان
بعضهم اعتبروا في مفهوم التقابل عدم الاجتماع في الموضوع بدل المحل صرحوا بان لا تضاد بين الصور الجوهرية اذ لا موضوع
لها لانها المحل المستغني عن الحال محل الصور هو المادة المحتاجة اليها في التقوم واعتبر الآخرون المحل مطلقا فاثبتوا التضاد بين
الصور النوعية العنصرية فعلم اختلاف الفريقين في كون مورد الايجاب والسلب موضوعا او محلا ان المراد من عدم الاجتماع
الماخوذ في التقابل عدمه بحسب الحلول لا بحسب الصدق ومعلوم ان التقابل يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا
كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا
ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة التناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة
تضادا اذ كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كحال الاضداد في اعيان الامور انتهى مع ان
القضايا لا يتصور اعتبار ورودها على شيء بحسب الحلول فيه وكلام هذا القائل لا يخلو عن خلط اذ الاختلاف الذي نقله انما وقع
بينهم في باب التضاد وحيث اعتبر فيه تعاقب المتضادين اما على موضوع واحد او محل واحد لا في مفهوم مطلق التقابل المعرف
بكون الامرين بحيث لا يجتمعان في شيء واحد سواء كان عدم الاجتماع بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق كيف ولو
كان الاختلاف المذكور بينهم في مطلق التقابل لزم منه نفي التقابل بين الفرس واللافرس مثل البيان الذي ذكره والعدم لكون الفرس

ذا محال ومن ذلك فاسد ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق في الذهن واللفظ مجازا دون الخارج لان التقابل نسبة
والنسبة في التحقق فرع منتسبيها واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية
فالنسبة بينهما عقلية صرفة واما عدم الملكة فله حظ ما من التحقق باعتبار انه عدم امر موجود وله قابلية التلبس بمقابل هذا العدم و
هذا القدر من التحقق لا يعتبر كافيا في تحقق النسبة بحسب الخارج فان لكل شئ مرتبة من الوجود وهي مرتبة النسبة من كونها منشأ عدم
من امور متحققة في الخارج اذ لو كان من التحقق كالانسانية والحيوانية من الذاتيات والمشي والكتابة من العرضيات ومن احكامها
عدم خلو الموضوع عنهما في الواقع لان لكل مرتبة من مراتب الواقع فان الكلام فيهما التي ليست بينهما علاقة ذاتية تخلو كل منهما في
مرتبة وجودها الا من كونه موجودا او معدوما وكذا العرضيات في مرتبة المهيات من حيث هي كما علمت ومن احكام هذا التقابل
ايضا ان تحققه في القضايا مشروط بثمان وحدات مشهورة مع زيادة وحدة تاسعة هي وحدة الحمل في القضايا الطبيعية
لان بعض المفهومات قد يكذب على نفسه بالحمل المتعارف فيصدق نقيضه عليه مع انه يصدق على نفسه كسائر المفهومات
بالحمل الاولي الذاتي وفي المحصورات مشروط بالاختلاف في الكمية لكذب الكليتين مع تحقق الوحدات كقولنا
كل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان فعلم انهما ليسا متناقضين وان كانا متضادين كما مر والتضاد
لا يمنع كذب الضدين معا وصدق الجزئيتين كذلك كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات
مشروط بالاختلاف على الوجه المقرر والا لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق تلك الشرائط ومن خاصية هذا التقابل استحالة الوسط بين المتقابلين به وامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا فلا يخلو
شئ عن فرسية ولا فرسية وقد يخلو عن طرفي سائر اقسام التقابل ولا يصدق على المعدوم شئ من طرفي المتقابلين الا السلب في
الايجاب ومن جملة التقابل تقابل التضايف والمتضايفان هما وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى الاخر كالابوة
والبنوة فانهما لا يصدقان على شئ واحد من جهة واحدة وكل واحد منهما لا يعقل الا مع الاخر وهم وتنبيه ربما
عليك الامر فتقول كيف يجعل التضايف قسما من التقابل وقسيما للتضاد والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا
او تضادا او تماثلا او غير ذلك بل يكون جنسا لها فيلزم كون الشئ قسما القسيم وقسيم القسم وربما يجاب عنه بان مفهوم
التضايف اعم من مفهوم التقابل والتضاد العارضين لاقسامهما وهذا لا ينافي كون معروض التقابل اعم منه ومعروض
التضاد مباينا له فمفهوم كل منهما مندرج تحت المضاف لكن من حيث الصدق على الافراد احدهما اعم منه والاخر مباين
له فلا منافاة وبوجه اخر مفهوم التضايف من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص
منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم الجنس اخص منه والحق في الجواب ان

يفرق بين

يفرق بين مفهوم الشئ وما يصدق هو عليه فمفهوم التضايف من اقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه
التضايف وقد يكون مفهوم الشئ مما يصدق عليه احد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو نوع من احاد مفهوم الجنس في المعقولات
الذهنية والعوارض العقلية كثيرا ما يكون مفهوم الشئ فردا له وفردا لضده كما يكون فرد المقابلة كمفهوم الجزئي الذي هو فرد
من الكلي ومقابل له ايضا باعتبارين ومن التقابل ما يكون بين المتضادين والمتضادان على اصطلاح المشائين هما
الوجوديان غير المتضايفين المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف وقد ذهبت الا
الى ان الطبايع الجنسية لا تتقابل فالتضاد انما تعرض للانواع الاخيرة كما يدل عليه الاستقراء وقد ظن بعضهم وقوع التضاد
في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين اما اولا فلان التقابل
بينهما ليس بالتضاد لكون احدهما عدما للاخر اذ الخير وجود او كمال الوجود والشر عدم وجود او عدم كمال وجود واما ثانيا فلانهما
ليسا جنسين لان الخير والشر اما ان يراد بهما ما هو بحسب الواقع وقد علمت انهما يرجعان الى الوجود والعدم واما ان يراد بهما
ما بالقياس الى طبيعة الانسان فكل ما يوافقه ويلايمه يسمى خيرا وكل ما يخالفه وينافره يسمى شرا والموافقة والمنافرة من
انسبهما نسب واعتبارات خارجة عن احوال المهيات فلا يكون شئ منهما جنسا لما اعتبر وصفا له واما اذا اعتبر نفس الملايمة والمنافرة
مجردتين عن معروضهما كانت كل واحدة منهما مهية نوعية فالتضاد بينهما ليس تضادا بين الجنسين ومن شرط المتضادين ان يكون
الانواع الاخيرة التي يوصف بها داخلة تحت جنس واحد قريب وكون الشجاعة تحت الفضيلة والتهور المضاد لها تحت الرذيلة لا يرد نقضا
على هذه القاعدة لان كلا منهما في نفسه كيفية نفسانية وكونه فضيلة او رذيلة انما هو وصف عارض له لا انه مقوم له فالفضيلة والرذيلة
ليستا من الاجناس للرذائل النفسانية ثم ان الشجاعة ليست ضدا لشئ من التهور والجبن لكونها وسطا بينهما واما الطرفان فلكونهما في
غاية التباعد كانا متضادين بل تضاد الشجاعة مع كل منهما تضاد بالعرض لان الشجاعة مهية لها عارض هو كونها فضيلة وكل من
التهور والجبن مهية لها عارض هو كونها رذيلة والتضاد بالحقيقة بين العارضين وفي المعروضين بالعرض واما التضاد بين
التهور والجبن فنوع اخر من التضاد غير ما يكون باعتبار الفضيلة والرذيلة ومن احكام التضاد على ما ذكرنا من اعتبار غاية التباعد ان
ضد الواحد واحد لان الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الاخر فاذا كان للشئ الواحد اضداد فاما
ان يكون منافيها مع ذلك الشئ من جهة واحدة او من جهات كثيرة فان كانت منافيها معه من جهة واحدة فالمضاد لذلك الشئ بالحقيقة
شئ واحد وضد واحد وقد فرض اضدادا وان كانت المنافاة بينها وبينه من جهات عديدة فليس الشئ ذا حقيقة بسيطة بل هو كالانسان
الذي يضاد الحار من حيث هو بارد ويضاد البارد من حيث هو حار ويضاد كثيرا من الاشياء لاشتماله على اضداد فالتضاد الحقيقي انما هو بين
الحرارة والبرودة والسواد والبياض فلكل واحد من الطرفين ضد واحد واما الحار والبارد فالتضاد بينهما بالعرض فالشيئان اذا

للفضايل

كان بينهما تضاد حقيقي يكون بين محليهما باعتبار حلولهما تضاد بالعرض فمن الضدين ما بينهما وسائط ومنها ما لا وسائط بينهما
كان الوسط حقيقيا كالفاتر بين الحار والبارد فان الفاتر او غير حقيقي بل بمعنى الخلو عن جنس الطرفين كما لا خفيف ولا ثقيل فان الفاتر لا يخرج
عن جنس الحرارة والبرودة بخلاف اللاخفيف واللاثقيل لخروجه عن جنس الخفة والثقل كالفلك وقد يكون احد الضدين على التعيين
لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للغراب وقد لا يكون وحينئذ اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل
والخفة للفلك وعلى هذا الاصطلاح لا تضاد حقيقيا بين الجواهر الا باعتبار ما يعرض لها من المتضادات واما على اصطلاح المتقدمين
ففي الماديات من الصور التي المتعاقبة على محل واحد تضاد حقيقي وكذا يجوز عندهم ان يكون لشيء واحد اضداد كثيرة حيث لا يشترط
في التضاد غاية الخلاف فالسواد عندهم كما يضاد البياض يضاد الحمرة ايضا لان اصطلاحهم يحتمل في ذلك شك وتحقيق
وههنا اشكال قوي وهو ان المقولات العالية قد علمت ان لا تضاد بينها لاجتماع بعضها مع بعض في جوهر واحد جسماني وكذا الاجناس
في الجنس البعيد لا يكفي في امتناع الاجتماع فان الطعم يجتمع مع السواد مع كونهما من مقولة واحدة فلا بد من كون المتضادين تحت جنس قريب
ومن كونهما مختلفين بالفصل ثم ان كان بينهما تضاد فلا يكون تضادهما من حيث الجنس بل من حيث الفصل فالمتضادان بالذات
هما الفصلان على ان الفصلين لا يشتركان في الجنس القريب لكونه خارجا عن حقيقتهما كما سبق وقد شرط كون المتضادين تحت جنس
قريب و[illegible] ايضا تعاقب الفصول في انفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى تنسب الى
الموضوع الواحد ولا يمكن تعاقبهما على جنس واحد كما علمت ويمكن التفصي عنه بان الجنس والفصل متحدان في الوجود والجعل وهما موجودان
بوجود واحد بلا تمايز بينهما في الخارج وهما عين النوع في الخارج فصفات الفصول في الاعيان بعينها صفات الانواع المتقومة
بها في نحو ملاحظة العقل ولما كان التضاد من الاحكام الخارجية للمتضادات فلا محالة يكون الموصوف بها الانواع بذواتها دون
الفصول بما هي فصول فما حصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع
باعتبار نوعيتها لان الحلول في شيء كنحو من الوجود والوجود لا يتعلق الا بما استقل في التحصيل اي بحيث والفصول لا استقلال لها في
الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية لا اخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي
الصفات الذهنية التي يعرض لكل منهما باعتبار مغايرتهما في الذهن وهما عدم في المتقابلين الملكة والعدم وهما امران
يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا لكن عدما لملكة الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او الجنس القريب
كان او بعيدا في العمر والظلمة وانتشار الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية الذي قبلها وعدم البصر الممكن في حق الشخص الاعمى و
انتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروطة فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم ولا على الممتنع
فالملكة هي القدرة للشيء على ما من شانه ان يكون له كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في

الوقت الذي

الوقت الذي من شانه ان يكون له كالعمى للجرو قبل فتح البصر واصطلاح المنطقيين في العدم والملكة هو المعنى الاول وكذا اصطلاحهم
في المتضادين مجرد كونهما غير مجتمعين في موضوع واحد واما الالهيون فقد اعتبروا في كل منهما قيدا اخر اما في المتضادين فكونهما
في غاية التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلبا للوجود عما من شانه ان يكون في ذلك الوقت فكل من قسمي التقابل بالمعنى الاول
اعم منه بالمعنى الثاني عموم المطلق من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة و
المقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس من ذلك حيث يسمى المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري والمقيد
الذي يلزمهم من انحصار التقابل في الاقسام الاربعة خروج تقابل الالتحي والمرودة وتقابل البصر وعدمه في العقرب لكونه خارجا عن التضاد
وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص فتفصوا عنه بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من
الملكة والعدم ليدخل امثال ذلك فيه بحث ومخلص وههنا اشكال من وجهين الاول ان الضدين في اصطلاح المنطقيين
صرح به الشيخ الرئيس وغيره لا يلزم ان يكونا كلاهما وجوديين بل قد يكون احدهما عدميا للاخر كالسكون للحركة والظلمة للنور و
الانوثة للذكورة والفردية للزوجية وفي كلام بعضهم ان التضاد بالمعنى المشهوري يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض اقسام
الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في التضاد المشهوري والحق انه اعم من ذلك
لعدم امكان الانتقال في بعض هذه الامور كالذكورة والانوثة والزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية راجع عند
التحقيق الى الايجاب والسلب فعلى اي تقدير لا يكون فيما التقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب الثاني ان غاية الخلاف شرط
في التضاد المشهوري ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل السواد والحمرة وكذا تقابل الحمرة و
الصفرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا امثال ذلك بالتعاند فزيد عندهم قسم خامس من اقسام التقابل وقد تخلص بعض
اخر عنه بيانا ان تقابل الاوساط تقابل حقيقي ايضا كتقابل الاطراف فان كل مرتبة من السواد مثلا مشتمل على طبيعة السواد
المطلق الذي لا تحصل له الا بالاشد والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية كونه على هذا الحد من السواد وهو بالنسبة الى مرتبة
اخرى تحته سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقه بياض ولذا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا السواد الحق لا يقبل الشدة
والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى اخر فاذا ثبت ذلك فكل من اوساط السواد باعتبار نفسه في حكم الطرف
اذ لا تفاوت بينهما عندهم باعتبار الطبيعة المشتركة وكذا باعتبار مقايسته الى سواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف
او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى سواد اشد لكن اذا قيس اليه كان ذلك سوادا بالنسبة الى
هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض
ان التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان لها جهتين الاختلاف والتوافق والتقابل

هو باعتبار الاول فلا يزيد في التقابل قسم خامس هذا خلاصة ما ذكره بعض اجلة المتاخرين وهو لا يستقيم على ما اخترناه في طريقة اسلاف
الحكماء في الاشد والاضعف ويرد عليه ايضا ان لكل شيء ماهية متحصلة في ذاتها لا بالقياس الى ما عداها اللهم الا ان يكون
مضافا حقيقيا يقترن مع تعقله ووجوده تعقل شيء آخر ووجوده ولا شك ان الالوان من مقولة الكيف لا من مقولة
المضاف فلكل منها ماهية متحصلة لا بالقياس الى غيره والتضاد من الامور التي تعرض للمتضادين بحسب ذاتيهما لا بمقايسة احدهما الى الآخر
ولا لغيرهما وان كان مفهوم التضاد من جزئيات الاضافة فالمقابلة بين الحمرة والصفرة مع قطع النظر عن قياسهما الى الاطراف
ثابتة جزما وليست من اقسامها شيئا الا التضاد مخلص فالحق ان يقال في وجه التفصي عن هذا الاشكال اما من قبل المشائين فبان
التضاد انما ثبت بالذات بين طبيعتي السواد والبياض مع قطع النظر عن خصوصيات الافراد فكل مرتبة من مراتب السواد مضاد
لكل مرتبة من مراتب البياض باعتبار اشتمال هذه على طبيعة احد الضدين وتلك على طبيعة الضد الاخر لا باعتبار الخصوصيات
فالتضاد بين الوسطين كالحمرة والصفرة باعتبار كون احدهما سوادا والاخر بياضا تضاد بالذات واما باعتبار الخصوصيتين
من كون احدهما حمرة والاخر صفرة فبالعرض فالتضاد بين الاوساط يرجع الى ما يرجع اليه التضاد بين الاطراف فلم يزد التقابل على
الاربع واما من قبل الاقدمين فبان التقابل بين مراتب كيفية واحدة تقابل في الكمال والنقص كما في مراتب الكمية من نوع واحد واما
تقابل مرتبة ضعيفة من السواد مع مرتبة ضعيفة من البياض فعلى قياس ما ذكر في الطريقة الاخرى من ان التضاد بين بالذات انما هو بين
طبيعتيهما مع قطع النظر عن الخصوصيات لكن يبقى الكلام في ان جميع الالوان من مراتب السواد والبياض ام ليس كذلك وما ذكرناه انما
يتم على الاول لا على الثاني وبناء الاشكال على مجرد الاصطلاح وهو امر بين في العقليات والعلوم الحقيقية يمكنه لما بين
اتصاف كل واحد من الموجودات باضافة وسلب فان ما من موجود الا وله اضافة الى غيره بالعلية والمعلولية او غيرهما وسلب عن
اشياء ولا اقل مما هو نقيضه فتقابل التضايف لا يخلو عن جنسه شيء من الاشياء حتى واجب الوجود فانه مبدأ الاشياء وان خلا عن
احاد جزئياته كالابوة والبنوة والمجاورة وكذا تقابل الايجاب والسلب لا يخرج منه مطلقا ولا من كل واحد من جزئياته كالجوهر و
اللاجوهر شيء من الاشياء واما القسمان الاخران من التقابل اعني العدم والملكة والتضاد فكما يخلو بعض الموجودات عن خاصتهما
كالبرودة والحرارة والعمى والبصر فكذلك يخلو عن مطلق تقابلهما اشياء فان المفارقات لا تقبل الضدين ولا العدم المقابل للملكة
كل ما يمكن اتصافها بالامكان العام فهو حاصل لها فلا يصح فيهما هذان القسمان من التقابل لا عاما ولا خاصا **فصل** في التقابل بين
الواحد والكثير كيفية التقابل بين الواحد والكثير من العلوم الربانية التي حارت فيه عقول اهل النظر واصحاب الفكر وانما خص بمعرفته
الراسخون في العلم لان تقابلهما ليس بتقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لانهما وجوديان فلا يكون احدهما سلبا للآخر
ولا تقابل المتضادين لعدم غاية الخلاف المعتبرة في التضاد بينهما اذ ما من عدد الا ويتصور اكثر منه ولعدم التعاقب على موضوع

واحد عدد

واحد عدد او وحدة الهيولى المتعاقب عليها الاتصالات والانفصالات وحدة مبهمة ظلية ثم الكثرة يتقوم بها الوحدة ولا
يمكن تقوم ماهية احد المتضادين بالشيء من نوع الاخر وليس بينهما تقابل التضايف الا لكان ماهية كل منهما معقولة بالقياس الى
الاخر وليس كذلك اما من جانب الوحدة فتبين ان معقوليتها كوجودها لا يمكن ان ينفك تجردها عن وجود الكثرة ومعقوليتها واما
من جانب الكثرة فان الكثرة كثرة في ذاتها لا بحسب الوحدة فلا بالقياس الى الوحدة والفرق بين المعنيين واضح وقياسها الى الوحدة من
جهة كونها معلولة لها لا من جهة كونها هي الكثرة كثرة وغير كونها معلولة وليست الكثرة نفس المعلولية على قاعدة القوم ثم انا نجد التقابل بينهما
من جهة ما يعرضهما لا من جهة علية بينهما وارتباطهما وايضا كون الشيء بحسب جوهره وماهيته مضافا الى الشيء يوجب ان ذلك الشيء ايضا كذلك فلو كان
الكثرة جوهرية الاضافة لكانت الوحدة ايضا جوهرية الاضافة كما هو شان المتضايفين في التعاكس ويلزم ايضا كونهما متكافئين
في التحقق وجودا وتعقلا من حيث هذه هذه وتلك تلك وليس كذلك ومن الناس من ظن ان التقابل بينهما ليس تقابلا ذاتيا لكنهما مما عرض لهما
تقابل التضايف من جهة ان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها وهذا الكلام لا يخرج من خلط لانا نفهم تقابلا بين الواحد و
الكثير الذين كل منهما يباين الآخر في حده ووجوده والوحدة التي يزيلها ويبطلها الكثرة الطارية ليست علة لتلك الكثرة لانها
متقومة بوحدة اخرى من نوعها والمتقومة بها مقابلة لنوع اخر من الوحدة غيرها تتقوم بها كوحدة الاتصال وكثرته فانا اذا قسمنا الجسم
فهناك وحدتان وحدة كانت قبل القسمة عارضة للمتصل الواحد وهي ليست جزءا للاشياء العارضة لمجموع النصفين ووحدة اخرى
هي عارضة لاحد النصفين هي المقومة للاشياء الشبيهة في عروض تقابل التضايف بين الوحدة والكثرة والاشتباه لكن الكلام في تقابل الوحدة
السابقة الطارية ... اي قسم من التقابل فان قلت نفس مفهوم التقابل من باب الاضافة فثبت ان تقابل الوحدة والكثرة هو التقابل
التضايفي قلت هذا المفهوم من الطبائع العامة العقلية التي لا يمكن تحققها الا في ضمن شيء من اقسامها وكلامنا في تحقق التقابل بين الواحد
والكثير انه باي نحو من الانحاء وفيما لم يتحقق اولا احد اقسامه المعينة لم يتحقق هذا المفهوم في نفسه حتى يصدق عليه انه جزئي من جزئيات مفهوم الاضافة
على الوجه الذي مر ومنهم من زعم ان التقابل بين الواحد والكثير ليس بالذات واحتج عليه بان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة اما على نفس الكثرة او على الاشياء المتعددة التي صارت بالاجتماع شيئا
واحدا هو المجموع من حيث المجموع او على شيء غيرها يحدث عند زوالها كحدوث الانفصال الوحداني وعلى التقادير ليس موضوع احدهما هو بعينه
موضوع الآخر وفيه على ذلك ان طريان الكثرة على الوحدة نفسها او موضوعها وفيه بحث من وجوه الاول النقض بان الدليل لو تم
لدل على نفي التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة وهو بين الفساد والثاني ان موضوع المتقابلين لا
يلزم ان يكون واحدا شخصيا بل قد يكون وحدة نوعية او جنسية قريبة او بعيدة كالرجولية والمرأتية للانسان والذكورة
والانوثة للحيوان والحركة والسكون للجسم او يجب ان اعم من هذه الامور كلها كالجزئية والشرية للشيء وكيف ولو كان كذلك لزم

ان لا يكون للذاتيات في اللوازم تقابل مع سلوب في تقابلهما لعدم بقاء الشخص عنده واما الثالث فلما ذكره على تقدير تمامه
انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها في غيرها فان الواحد بالمحمول او الموضوع او بالمناسبة مثلا قد يتكثر فيهما مع بقائه
ان بقاء الموضوع بل وجهان ليس من شرائط مطلق التقابل بل لبعضه كالتضاد كما صرح به الشيخ الرئيس في قاطيغورياس
الشفاء حيث قال واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد او اشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون
الموضوع الذي هو علة الامر لهما لا معنى له اذ يمكن ان يصير محمولا او يكون هناك موضوع مشترك وان كانت
العلية المعلولية من المضاف ومنهم من راى ان التقابل بينهما بالذات من باب التضاد ويستدل بها على ان التقابل بينهما بالذات
فبانا اذا نظرنا الى مجرد مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة او كليا للاخر جزمنا بعدم اجتماعهما في ذات واحدة في زمان
واحدة واما على من جهة واحدة فان التقابل بينهما بالتضاد فلانه ليس من الاقسام الثلثة الباقية للتقابل اما التضايف فلعدم
كون الوحدة والكثرة متلازمين في وجود او تعقل كما مر والمتضايفان يجب ان يكونا كذلك واما القسمان الاخران فلكون احد
المتقابلين فيهما سلب الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة ليست سلبا لها والكثرة لكونها مما تتقوم بالوحدة لا يكون سلبا لها والا
لكان الشيء علة لعدمه وما يقال من ان الضد لا يتقوم بضده فمجرد دعوى بلا دليل مع ان الواقع بخلافه لا يرى ان البلقة ضد لكل
واحد من السواد والبياض مع انه يتقوم بهما بحث وتحقيق يهم المقام هذا التقابل لا يخرج عن تزلزل واضطراب لان الحكم على هذا التقابل
بالتضاد بسبب كونه احد الاقسام الباقية مع انتفاء شرط التضاد من جواز التعاقب على موضوع واحد وكون الطرفين على غاية التباعد
ليس اولى من الحكم عليه بكونه احد البواقي فيكون تخصيصا بغير مخصص واما قولهم امتناع تقوم الضد بالضد مجرد دعوى بلا دليل فهو فلان
دليلهم ان الضدين متنافيان فلا يمكن حصول ذاتية حقيقية من ضده ولان الضدين والاولى ليس لهما ماهية وحدانية بل وحدتهما
بمجرد الغرض والاعتبار فظهر ان لا حاصل لما ذكروا في بيان تحصيل قسم من التقابل في تقابل الواحد والكثير فيجب عليهم ان يجعلوا لها
قسما خامسا الا ان المشهور ما ذكرنا من الاقسام الاربعة مع خواصها ولوازمها المرحلة السادسة في العلة والمعلول
وفيه فصول **فصل** في تفسير العلة وتقسيمها فنقول العلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء آخر
ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويمتنع بعدمه وقد لا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني تنقسم الى علة تامة
وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة غير تامة وتنقسم الى صورة ومادة وفاعل وغاية والفاعل ان اطلاق اسم العلة على
هذه الاربع بالاشتراك محضا لا سماوية كران العلة تنقسم الى كذا او الى كذا بل الحق انها مقولة على الكل بالمعنى الثاني نعم ربما يقولون ان العلة
اما ان يكون جزء الشيء او لا يكون والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والذي
ليس بجزء اما ان يكون ما لاجله الشيء وهو الغاية او ما يكون منه الشيء وهو الفاعل فقد يحصل الفاعل على ما منه الشيء المباين من حيث هو

مباين وليس منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصر والى ما فيها كالماهيات
فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكها في معنى القوة والاستعداد ويكون العلل اربعا وربما تفصل فيكون خمسا والصورة ايضا
تختلف كونها تقويمها للمادة وللجميع منهما والاول والثاني راجعان باعتبار الاول الى الفاعلية فان كانت مع شركة غير مفارق موجب
لافادة هذه العلة واقامة قرينها بها كما استوضح بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة فالصورة وان كانت صورة
للمادة لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية لها فعليكم بهذا ايضا فساد ظن من خصص الفاعل بالغير المفارق والعلية اذا
كان مبدء لما هي لا يكون مبدء للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه او لا بالصورة بالفعل لانها باعتبار ذاته انما يكون بالقوة
وما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يكون مبدء البتة لكن يكون مبدء الماهية المركب اولوجود العرض بعد ما تقوم بالصورة فوضح
مما ذكرنا ان الكل واحدة من المادة مما يكون علة قريبة وبعيدة للمركب منهما باعتبارين اما الصورة فاذا كانت صورة
حقيقية من مقولة الجوهر يكون مقومة للمادة بالفعل والمادة علة للمركب ويكون الصورة علة لعلة المركب بهذا الاعتبار ومن
حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له فلا واسطة بينهما واما المادة فاذا كان المركب ماهية صنعية وكانت الصورة
هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية للمركب الصنعي فكانت المادة علة للمركب من
هذه الجهة على انها من حيث كونها جزء للمركب علة مادية له فلا واسطة بينهما وبالجملة المادة والصورة علتان قريبتان للمعلول من
حيث هما جزءان له فيكون احدهما علة صورية والاخر علة مادية واذا كان احدهما علة للمركب فليس كونه تقويمها للمركب
بل النحو بل المادة في تقويمها التوسيطي للمركب ليست علة مادية له وكذا الصورة في تقويمها التوسطي للمركب ليست سببا صوريا
ثم اعلم ان هذه العلل الاربع يوجد بينها مناسبات وارتباطات كثيرة منها ان كلا من الفاعل والغاية سبب للاخر من جهة فالفاعل
من جهة سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية من جهة سبب للفاعل وكيف لا وهي التي يفعل الفاعل
لاجلها ولذلك اذا قيل لك لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لاني ارتضيت فالرياضة سبب فاعلي للصحة
والصحة سبب غائي للرياضة والفاعل علة لوجود ماهية الغاية في العين لا لكون الغاية غاية ولا لماهيتها وماهية الغاية علة لكون الفاعل
فاعلا لا لوجوده ومنها ان لكل واحدة من المادة والصورة سببا للاخر بوجه كما اشير اليه ومنها ان بعض هذه العلل ربما يتحد مع
بعض آخر كما يقال ان فاعل الكل هو غاية الكل وجودا وعقلا وربما يتفق ان يكون ماهية ثلث منها وهي الفاعل والصورة
والغاية ماهية واحدة فان في الاب مبدء التكون الصورة الآدمية من النطفة وهو صورة للادمي سابق الآخر منه وليس يحصل
في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفة لكنها من حيث يقوم مع المادة نوع الانسان فهي صورة
ومن حيث مبدء تركيبها منه فهي فاعل ومن حيث يتحرك بها اليه فهي غاية فاذا ثبتت ملك الوحدة الى المادة والمركب كانت صورة

وعلة صورية باعتبارين واذا قيست الى الحركة كانت فاعلية وغائية فاعلية باعتبار ابتداء الحركة وصورة الابن وغائية باعتبار
انتهاء الحركة وهي صورة الابن كما في كتاب الشفاء **فصل** في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود
علته اما الاول فلان المعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت ان الوجوب والامتناع يغنيان الشيء عن الاحتياج الى العلة فلابد
من مرجح ان احد طرفيه على الاخر في الاحتياج الى المرجح ولابد ان يكون ذلك المرجح حاصلا حال حصول ذلك الترجيح والا لكان الترجيح باعتبار
عدم المرجح للوجود ولما امتنع ان يكون عدميا وجب ان يكون وجوديا فاذن لابد من وجود المرجح حال حصول الراجح وهو كذا
واما الثاني فقال المحصلون ان واجب الوجود لما كان مرجحا لوجود غيره فاما ان يكون لذاته المخصوصة مرجحا لوجود ماسواه فلا يتوقف فيدوم
على وجود الممكنات غير ذاته او لا لازم لذاته كما يعرض صفة لذاته على ما يتوهمه العامة من ان له صفات واجبة الوجود في المرجح دائم
الترجيح اذ لو حصل هو وما افترض معه من الصفات الدائمة ولم يحصل الشيء فليس هو مؤثرا في الوجود الممكنات بحيث لم يتوقف تأثيره على غيره
وذلك لان ما يكون المؤثر مؤثرا متى تحقق قصد وراء الاثر عنه اما ممكن او واجب فان كان ممكنا استند الى سبب اخر مرجح في كل
يصير المرجح مرجحا الا مع ذلك المرجح الاخر وقد فرضنا ان مؤثريته غير محتاج الى شيء اخر هف ثم الكلام في صدور الاثر بعد انضمام
ذلك المرجح باق فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي الى ما متى وجد المؤثر بتمامه وجب الاثر ودام بدوامه واما ان كانت مؤثرة الذات المخصوصة
ولا بشيء من لوازم ذاته كانت لامر منفصل وهو ان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في المعلول الاول او لا ينتهي الى ابد وان ينتهي
الى واجب الوجود فيعود الكلام الى انه يلزم دوامه بدوام علته وذلك لانه لا يكفيه ان يسمى ذلك الحادث وقتا او مصلحة او داعيا او ارادة
او اي شيء كان فان قيل الباري تعالى فاعل مختار ويجوز ان يختار باختياره القديم احداث شيء معين في زمان معين دون غيره
الازمنة قلنا وهل يمكنه ان يختار الايجاد في غير ذلك الوقت ام لم يمكن فان لم يمكن ذلك فهو موجب لا مختار وايضا وجب تحقق
الفعل مع كونه في ذلك الوقت في الازل وايضا عند وقوع ذلك الفعل بطل الاختيار لا يقاعه فذلك الاختيار لا يكون واجبا للذات والا لم
يبطل عند وقوعه ولا من لوازم ذاته لما ذكرنا فلابد وان يكون وجوبه لعلة اخرى لان الذات لو كفت في وجوبه لما بطل عند وقوع
الفعل بل دام بدوامها وليس كذلك وكونه واجبا لعلة اخرى ايضا محال لان ما عدا ذاته يستند الى اختياره فلو كان اختياره مستندا
الى ما عدا ذاته يلزم الدور وان كان يمكنه ان يختار ايقاع العالم في غير ذلك الوقت الذي اختار ايقاعه فيه فلم ترجح احد الاختيارين على
الاخر الا لمرجح فنقل الكلام الى ذلك المرجح فهو ان كان اختيارا اخر تسلسلت الاختيارات او انتهت الى ذاته فيعود الكلام في صدور
اول الصوادر عن ذاته سواء كان اختيارا او شيئا اخر فعند ذلك تفرق الناس وتحزبوا احزابا فمنهم من قال يجوز ان يختار المختار احد الامرين
المتساويين دون الاخر لا لامر اوجب عليه ذلك كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من جميع الوجوه فانه
يسلك احدهما باختياره دون الاخر لا لمرجح ومنهم من قال شأن الارادة تخصيص احد الجانبين المتساويين بالوقوع لا باعتبار

على اولوية او داع او لمية بل لان من خاصية الارادة ان ترجح احد المتساويين من دون حاجة الى مرجح ولهذا لا يكون هو صفة
مرجحة من الصفات النفسانية ايضا من لوازم الماهية وهي غير معللة فان كون الانسان حيوانا لا بعلة وكذا كون المثلث ذا الزوايا
بعلة ومنهم من قال انه تعالى عالم بجميع المعلومات فيعلم ان اي المعلومات يقع واي منها لا يقع فما علم منه انه سيقع يكون واجب
الوقوع لانه لو لم يقع كان علمه جهلا ولو كان ذلك مخصصا بالوقوع وغيره ممتنع الوقوع فلا جرم كلما يريد ما يعلم انه يقع ولا يريد
غيره لان ارادة المحال محال ومنهم من قال ان افعاله تعالى غير خالية عن المصالح وان كنا لا نعلم تلك المصالح فتخصيص الباري الايجاد
بوقت معين لاجل كونه عالما بان وقوعه في ذلك الوقت متضمن مصلحة تفوت ان وقع في غيره ومنهم من قال عدم صدور الفعل
عنه في الازل ليس لامر يرجع الى الفاعل بل لامر يرجع الى الفعل من حيث ان الفعل على الاول والازل حالا اول له ويجمع بينهما تناقض
ممتنع اقول هذا القول حاله وهو صحيح لو نقض تقليله كما سيظهر لك في حدوث عالم الاجسام ومنهم من اثبت على واجب الوجود
ارادات متجددة غير متناهية سابقا ولاحقا وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا اخر فيفعل ثم يريد ولنشرع في هدم مبنيات
هذه الاقوال وبيان الخلل فيها اما القول بانه لم لا يجوز ترجيح احد الاختيارين لا لمرجح فدفعه بوجهين الاول ان الطريق الى اثبات
الصانع مستند لسببه فان الطريق اليه هو ان الممكن لا يستغني عن المؤثر فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب
الوجود الثاني ما سبق من بيان حاجة الممكن بالوجود والعدم الى السبب مع انه معلوم بالبديهة ومن انكره فانه عاند لسانا او قرره ضميرا
وما اورده من الصور فما لم يتحقق هناك مرجح استحال حصول احد الجانبين فان وجود المرجح غير العلم بوجوده والضرورة حاكمة
لا العلم به وربما يشك احد منهما عن الاخر وهذا مما يجده العاقل في نفسه احيانا فانه عند تساوي الدواعي للجهات يتعين في موضعه لا
يتحرك ما لم يظهر مرجح واما قول من قال كون الارادة مرجحة صفة ذاتية وهي خاصيتها خاصية لها فلا حاصل له فان الارادة اذا كان
الجانبان بالنسبة اليه سواء لا يتخصص احدهما الا بمرجح اذ لا يقع الممكن الا بمرجح واما في جهة التي يدعونها فهو من لبس الطبع لو اختبر الى جانب
الاخر الذي فرض مساويا لما هذا الى جانب كانت تلك الخاصية حاصلة معها ايضا ثم تعلق الارادة بشيء مع ان نسبتها الى جانبين
متساويين غير معقول فان الارادة ما حصلت ولا ارادة شيء ثم تعلقت فان الامر الذي لا يتخصص فلا شيئا مطلقا فانها من
الصفات الاضافية ولا يعقل ارادة غير مضافة الى شيء ولا ايضا مضافة الى شيء ما على الاطلاق ثم يعرض لتلك الارادة التخصيص
ببعض جهات الامكان بل اذا وقع تصور وحصل ادراك مرجح لاحد الجانبين يحصل ارادة متخصصة باحدهما فالترجيح متقدم
على الارادة واما الذي ذكروه ثانيا انه يريد ما علم انه سيقع فنقول علمه بوقوعه في وقت كذا اذا كان تابعا لوقوعه في ذلك الوقت
المعين ولا شك ان تخصيص وقوعه في ذلك الوقت تبع لقصده الى ايقاعه فيه فلو كان القصد الى ايقاعه فيه تابعا للعلم بوقوعه
لزم الدور وايضا قد علمت بطلان شيئية المعدومات وان الماهيات تابعة للوجودات وسيعلم ان علمه تعالى سبب لتحصيل الممكنات

متقدم عليها الا انه تابعة لحصولها واما الذي ذكروه رابعا من رعاية مصالح العباد فنقول المصلحة المترتبة على وقوع الفعل في وقت معين اما ان يكون من لوازم ذلك الفعل في ترتب عليه متى وجد وما يكون كذلك لا يكون مرجحا لوقت دون وقت واما ان لا يكون من لوازم وجود ذلك الفعل في ترتب تلك المصلحة على حصوله في ذلك الوقت دون ساير الاوقات من قبيل اعتبارات فينتقل الكلام الى سبب التخصيص دون غيره من الاوقات اللهم الا ان يكون المؤثر في التخصيص بتلك الوقت ذات الوقت فيكون الوقت امرا موجودا ولا وقت له وقبله وقت اخر فاذا كانت الاوقات موجودة ومترتبة لا محالة وممكنة الوجود وصادرة عن الباري فمؤثرية نعم يكون دائما وهو المطلوب وايضا فكيف يقنع العاقل من عقله بان يقول لو زاد في مقدار هذا العالم بما لا يحصر اضعاف اضعاف بطلت مصالح العباد ولو قدم خلقه على الوقت المعين زمانا مما لا يحصر اضعاف اضعافه بطلت مصالحهم وايضا يلزم ان يكون فعل المطلق معللا بغيره واما قولهم انما لم يحصل سابقا لامتناع الفعل فهذا وان كان له وجه في خصوصيات الافعال وخصوصيات الطبايع المتجددة بهوياتها الشخصية لكن يمنع القول به في مطلق الصنع الالهي لما ستبين ان الممكن انما يفتقر الى العلة لامكانه لا لحدوثه وانه لا يجب في الفعل المطلق سبق العدم وان كون العالم ممكن الحدوث ليس له ابتداء اذ لا وقت يفرض الا ان يكون اول الامكان للشيء الا وهو ممكن الحدوث قبله ثم تخصيص الشيء بوقته وكونه مسبوقا بعدما اي حصل في زمان انما يوجد ويحصل بعد وجود زمان كان تخصيصه بمكان خاص دون غيره انما يتحقق بعد وجود الفلك ان وهم واذا الة قال بعضهم ان العالم سواء كان قديما اولم يكن فلا يخلو عن صفات حادثة وتغيرات واستحالات لا تنفك عن زوال شيء وحدوث اخر فبأي طريق وقع الاستناد الى الواجب في هذه الحوادث فليقع في استناد اصل العالم اليه مع ان يكون محدثا ودفع بان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في وجود المعلول بل تقرب الاثر الى المعلول واما المؤثرة فانها يجب ان يكون مقارنة للاثر موجودة معه مثال في الافعال الطبيعية هو ان الثقل علة للهوي فكلما وصل الثقيل منتهيا الى حد من حدود المسافة في هويه يصير ذلك الوصول في هذه الطريقة يمكن استناد الحوادث بواسطة حركة تقرب العلة الى المعلول ويحصل المادة مستعدة لقبول الاثر الى سبب قديم مؤثر في وجود العالم بجميع افراده واجزائه السابقة واللاحقة فان كل شيء فرض اول الحوادث وابتدائها فلا بد وان يكون قبله حركة وتغير ليكون سببا لحدوث الاستعداد وقرب لكنا سببا لذلك الحادث من المفيض فمن هاهنا يحصل مبدا امران احدهما دوام الفاعلية وعدم انقطاع الفيض والجود على الممكنات وثانيهما ان هذه الحوادث لا بد لها من اسباب ولا بد وان تكون اسبابها حادثة او بعد اخذ امور حادثة اما ان يكون حدوثها لحدوث علتها المؤثرة وهو محال او لحدوث علتها المعدة المقربة لعلتها منها والاول يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية فيه وهو محال في ذاحدوثها لاجل حدوث قرب من علتها وذلك القرب لاجل علة معدة لتصير الحادث بها مستعدا لقبول الفيض من واهب الصور فتلك الامور المتعاقبة اما ان يكون انيات الوجود وهي ما

كما ستعلم ومع ما له لا يكون بينها اتصال فلا تحصل المواصلة والارتباط بين الحوادث وبينها فلم يكن السابق مقربا الى اللاحق فلم يكن معدة فينبغي ان تلك الامور المتعاقبة كشيء واحد متصل لا حدود له بالفعل وذلك الشيء اما هو نيات اتصالية متدرجة الوجود لذاتها او ما يتعلق بها كالزمان والحركة فيثبت ان السبب القريب لحدوث الحوادث شيء متصل متجدد على نعت الاتصال غير مركب من امور انية غير منقسمة وهذا من مبادي العلم الطبيعي ومن بحث مسئلة ابطال الجزء الذي لا يتجزى واتصال الحركة فظهر انه يمتنع حدوث حادث الا وقبله حادث اخر لا الى نهاية وللمخالفين لهذا الاصل مسلكان الاول ان الفعل لا يكون الا بعد سبق العدم والازل حال لا اول له ويجمع بينهما تناقض والاخر ان كون الحركات والحوادث لا اول لها ممتنع من وجوه مسائل بيانها وبيان دفعهما

فصل في ان ما مع العلة هل يكون متقدما على المعلول ذكر الشيخ في المنهج السادس من الاشارات ان ما هو مع العلة المتقدمة على المعلول لا يجب تقدمه على المعلول لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى يلزم ان يكون ما معه متقدما عليه ايضا بالزمان بل ذلك التقدم لاجل وجود الذي مع العلة اذا لم يكن علة لم يكن له تقدم بالعلية واذا لم يكن تقدم بالزمان ولا بالعلية فليس هناك تقدم اصلا قال بعض المحققين فيه بحث وهو انه ليس كل تقدم اما بالعلية واما بالزمان حتى يلزم من عدمهما عدم التقدم اصلا بل من اقسام التقدم ما يكون بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين فيجوز ان يكون تقدم ما مع العلة للشيء تقدما اخر غير تقدم ما بالعلية والزمان فالقول ليس غرض الشيخ نفي سائر التقدمات عن الذي مع المتقدم بالعلية بل التقدم الذي بازاء المعية فان المراد من ما مع العلة ما يكون معيته هذه المعية التي بالقياس الى التقدم بالعلية فاشار الى قاعدة كلية وهي ان ما مع الشيء المتقدم في بعض التقدمات يكون متقدما ايضا كتقدم المع الا في بعضها ليس كذلك من قبيل الاول ما مع المتقدم بالزمان فانه لا بد وان يكون متقدما ايضا بالزمان ومن قبيل الثاني ما مع المتقدم بالعلية على شيء اذ لا يتقدم هو على ذلك الشيء وكذا الحال فيما مع المتقدم بالطبع كالجنس وخاصته كالحيوان والماشي فان الاول متقدم بالطبع على الانسان دون الاخر وهما متاخران جميعا عن الجنس العالي كالجوهر وكذا من قبيل الاول ايضا ما مع المتقدم بالشرف لانه الذي له فضيلة فضيلة ذلك المتقدم فيكون ذا تقدم في الفضيلة مثل تقدمه وكذا اذا كان احدهما متاخرا في الفضيلة عن واحد وهكذا المتقدم بالرتبة كتقدم الحيوان وما معه فصلا مقوما او خاصة وفصله بالرتبة على الانسان مثلا اذا كان المبدا هو الجنس العالي او على الجوهر اذا كان المبدا مثلا ثم ان ههنا بحثا اخر مع الشيخ قد نوهه الامام الرازي وذكر في ساير كتبه من انه حكم بان الفلك الحاوي مع علة الفلك المحوي اذ صدر عن علة واحدة فيكونان معين ثم ان علة المحوي متقدمة عليه فلا يمكن للحاوي تقدم عليه لان وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي مثلا زمانا معا فلو احتاج وجود المحوي الى الحاوي لاحتاج عدم الخلاء اليه فيكون عدم الخلاء محتاجا الى الغير والمحتاج الى الغير كان ممكنا لذاته فعدم الخلاء ممكن لذاته وهو ممتنع ذكر الشيخ في السماء والعالم من الشفاء في بيان تاخر الاجرام العنصرية عن الابداعيات بالطبع فقال اثبتنا ان الابداعيات علل التحيز واحيازها واحيازها معها بالذات مع المتقدم على المع متقدم على الابداعيات متقدمة على احيازها

كما ستعلم

العنصريات بوجه نقيضها على العنصريات قال ان هذا الكلام تصريح بان المتقدم على المع متقدم والكلام الاول صريح بان ما مع المتقدم ليس بمتقدم
ولا يكاد فرق بين الموضعين يدفع به التناقض وهو مشكل جدا اقول لا تناقض اصلا والفرق بين الموضعين في غاية الوضوح والا لكان
المعنى الثانية عبارة عن معية امرين هما معلولا علة واحدة والتقدم بالعلية نفس كون الشيء علة او ما يلزم ذلك ثم ان الشيء الواحد لا يكون
له علتان وقد يكون له معلولان فالمعلولان هما معان وهما متاخران عن علتهما فما مع المتاخر متاخر لا محالة ولكن اذا كان احد المعيين
علة لشيء متقدما عليه فينبغي ان يكون المع الاخر علة له ايضا والا لزم اجتماع العلتين على معلول واحد فلا اشكال والعجب ان المحقق الطوسي
ذهل عن هذا الفرق الواضح جدا وتكلف في الجواب شيئا اخر تماما لا وجه له وهو ان المعية قد يكون بالذات وقد يكون لا بالذات والطبع بل بمجرد
الاتفاق ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو ذلك لا المباينة المعنوية **فصل في ابطال الدور والتسلسل في**
العلل والمعلولات ويمكن التعبير عنهما بعبارة جامعة هي ان ترتب عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا
للمعلولية فان كانت المعروضات متناهية العدد فهو الدور بمرتبتين ان كانا اثنين او بمراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل
اما بطلان الدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وما هو في نفسه حاجته الى نفسه والكل ضروري الاستحالة لان الشيء اذا كان علة لشيء كان
متقدما عليه بمرتبة واذا كان الاخر متقدما عليه كان الشيء متقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الوسائط يزيد عدد
مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة اخرى يزيد عليها وايضا التقدم والتاخر والتوقف او الاحتياج نسبة لا يعقل الا بين شيئين
بان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج بالوجوب وعكسها بالامكان والكل ضعيف ما حكاية النسب فليس لكل نسبة مما يقتضي التغاير
اي رجحان بل ربما يكفي التغاير الاعتباري كما في العاقلية والمعقولية واما حكاية الامكان والوجوب فالوجوب لا ينافي الامكان في تحقيق
فان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال نعم هما مختلفان بحسب الاعتبار فالمصير الى ما ذكرنا اولا فان قلت ان اريد بتقدم
الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلية او التقدم بالعلية فهو نفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بمنزلة قولنا الشيء لا يكون
علة لنفسه قلنا المراد بالتقدم المعنى المصحح لقولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة لشيء بمعنى انه ما لم يوجد العدم لم يوجد المع
انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الكم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الكم فوجدت حركة اليد وهذا المعنى بديهي الاستحالة
بالنظر الى الشيء ونفسه فان قلت يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدمه على نفسه بسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج
الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والا لزم تخلف
الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بماهيته علة لشيء هو علة لوجود ذلك الشيء فنقول اللزوم ضروري والسند مدفوع لا
ما لم يوجد العلة البعيدة فذلك الشيء لم يوجد القريبة وما لم يوجد القريبة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت
القريبة بدون البعيدة من غير وجود المع ولا ان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المع قبل

وجود العلة

وجود العلة ليس مما نحن فيه من الدور المفضي الى توقف على التعدد بجهة الموقوف والموقوف عليه لان الصورة مثلا متوقفة على المادة بجهة و
توقفت عليها المادة بجهة اخرى واما بيان استحالة التسلسل فوجوه كثيرة الاول ما افاده الشيخ في الهيات الشفاء وهو انه قد تحقق
ان علة الشيء بالحقيقة هي التي يكون موجودة معه فنقول اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة
بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان
للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما معلول بالواسطة والاخر معلول بلا واسطة ولم يكونا كذلك لا الاخير ولا المتوسط
لان المتوسط هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلاثة خاصية وكانت خاصية الطرف المعلول
ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف ومعلول لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد
وان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيبا متناهيا او غير متناه فان ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة
تشترك في خاصية الواسطة الى الطرفين ويكون لكل من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير
المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كانت علة لوجود المع الاخير وكانت معلولا اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود
ومتعلق الوجود بالمع معلول الا ان تلك الجملة شرط في وجود المع الاخير وعلة له وكلما زدت في الحصر كان الحكم الى غير النهاية
باقيا فليس يجوز ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع غير المتناهي كواسطة بلا طرف هذا ما انتهت عبارته
وهذا اسد البراهين في هذا الباب والثاني برهان التطبيق وعليه التعويل في كل عدد ذي ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل
والمعلولات ام من قبيل المقادير والابعاد او الاعداد الوضعية وهو انه لو وجدت سلسلة غير متناهية بعض من طرف الى غير نهاية واحد
او متناهيا فيحصل جملتان احديهما مبتدئة من المفروض جزءا اخيرا والاخرى من الذي فوقه ثم تطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء
من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو ممتنع وان لم يقع كذلك فلا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة فيلزم
منه انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بالواحد او متناه كما هو المفروض فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي
متناه واعترض عليه بوجهين احدهما النقض اجمال الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا لو فرضنا جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى
من الاثنين الى غير النهاية ثم اطبق بينهما فيلزم تناهي الاعداد وهو باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية اذ الجبق بينها وبين
الناقص منها بواحد وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وما خرج من الدورة التي قبلها وهو باطل عند
الفلاسفة وثانيهما النقض المقدمة القائلة بان احد الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان ما في محل من تضعيف الواحد الى
غير متناهية اكثر من تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اكثر من معلوماته لاختصاصها بالممكنات
مع لا تناهي المقدورات ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عندهم ورد الاعتراض الاول بالنقض بانه يقع بازاء كل جزء

تضعيف

من التامة جزء من الناقصة لانه لزم تساويهما فلان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وان سلم مجرد ذلك تساويا فلا نم انتفاء
فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي وانما يستحيل ذلك في الزيادة والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد
الاخرى وهو غير لازم فيما بين غير المتناهيين وان نقض احديهما العرف فقد يجاب بمنع المنع بدعوى الضرورة فان لكل جملتين اما متساويان
او متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن النقض تخصيص الحكم عند المتكلمين بما دخلت تحت الوجود
سواء كانت مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فلا يرد تناهي المعدات فلا يرد الاعداد لا نهاية لا اعتبارات
ولا بد خل في الوجود من المعدودات الا ما هو متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته لانها عندهم متناهية في الحقيقة بمعنى لا تنتهي الى
لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور اخر واما عند الحكماء فيما يكون موجودة معا بالفعل مرتبة وضعا كما في سلسلة
المقادير على ما يذكر في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها غير مجتمعة ولا جزئيات نوع واحد غير
محسوسة كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها كما اعتقده بعضهم لكونها غير مرتبة لا يقال التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها من حيث
تخلف المدلول عنها لانا نقول ان الدليل لا يجري في صورة النقض بل يختص جريانه بما عداها اما عند المتكلمين فنظرا الى ان ما لا يدخل تحت
التطبيق فيما لا يجري ما الوهم [?] استحضاره والوهم لا يقدر على استحضار امور غير متناهية واعتبار التطبيق بين احادها مفصلا فينقطع
بانقطاع الاستحضار والاعتبار بخلاف ما اذا كانت السلسلة موجودة في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء من احدى السلسلتين جزء من
الاخرى فيحكم العقل حكما اجماليا مطابقا لما في الواقع من غير حاجة الى الملاحظات التفصيلية واما عند الحكماء فنظرا الى ان التطبيق يجب بنفس
الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب وضعي او طبعي يوجب بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس
الناطقة قال بعض علماء الكلام والحق ان يكتفي في التطبيق بان يجعل ان من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء من تلك انما هو العقل دون الى [زمن؟]
كيف في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة او المجتمعة المرتبة او
غير المرتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء السلسلتين على التفصيل لم يتم الدليل في
الموجودات المرتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى استحضار الامور الغير المتناهية الا في زمان غير متناه اقول الفرق بين الامرين
فرقا موثرا حاصل فان التطبيق وان كان بفعل العقل ويكون في الذهن البتة لكن قد يكون بحسب الواقع وقد لا يكون كذلك ففي
الاول يكفي في حكمه بالتطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع ما يحاذيه ملاحظة واحدة اجمالية لان مصداق هذا الحكم ومطابقه متحقق
في الواقع بلا تعمل العقل في اعمال وهم لواحد واحد منها واما اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة او لم يكن متعلقا بعض اجزائها ببعض
تعلقا طبعيا او وضعيا فلا يكفي الملاحظة الاجمالية بل لا بد من ملاحظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة حسب كثرة الصور المتصورة في الذهن
باستخدام القوة الخيالية وهذا في المثال الحسي كما اذا اخذت بيدك طرف حبل ممدود منفصل الاجزاء بعضها عن بعض تريد جر الجميع

طرفها فلابد

طرفها فلا بد من تحريك الطرف الاخر وتحريك واحد واحد من اجزاء ذلك الحبل الممدود واما اذا كانت الاجزاء وان كانت متجاورة غير متصلة
واردت تحريك الجميع فلا بد من تعملات كثيرة بيدك وتحريكات عديدة بحسب اجزاء السلسلة وكذا فيما نحن فيه فتامل فيه ولما
قال افضل المتاخرين العلامة الطوسي في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى اقامة حجة على
امتناع حوادث لا اول لها في جانب الماضي فنورد اولا ما قيل فيه وعليه ثم نذكر ما عندنا فاقول الاوائل قالوا في وجوب تناهي الحوادث
الماضية انه لما كان لكل واحد منها حادثا كان الكل حادثا واعترض عليه بان حكم الكل ربما لا يخالف حكم كل الاحاد ثم قالوا الزيادة و
النقصان يتطرقان الى الحوادث الماضية فيكون متناهية وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع
كونهما غير متناهيين ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية اذا اخذت تارة مبتدأة من هذا الان مثلا واخذت في الماضي وتارة
مبتدأة من قبل هذا الوقت في السلسلة الماضية ذاهبة في الماضي وطبقت احديهما على الاخرى في التوهم بان يجعل المبدأ ان واحدا او هما الى الذهاب
الى الماضي منطبقين استحال تساويهما والا لكان وجود الحوادث الواقعة في الزمان الذي بين الان وبين السلسلة الماضية وعدمها واحدا
وستجئ ان يكون المبتدأة من السلسلة الماضية زائدة على المبتدأة من الان لان ما ينتقض عن التساوي بين ان لا يكون زائدا على كل واحد منها فاذن يجب ان
يكون المبتدأة من السلسلة الماضية في جانب الماضي انقص من المبتدأة من الان في ذلك الجانب ولا يكون ذلك الا بانتهائها قبل انتهاء المبتدأة من الان
ويكون الانقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا واعترض خصمهم عليهم بان هذا التطبيق لا
يقع الا في الوهم وذلك يشرط ارتسام المنطبقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم ومن البين انهما لا يحصلان في الوجود معا حاصلا
عن توهم التطبيق بينهما في الوجود فاذن هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا الزيادة و
النقصان انما فرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع النزاع في تناهيه فهو غير موثر فهذا حاصل كلامهم في هذا الموضع واقول
ان كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية
المبتدأة من الان تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين
في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما الى توهم تطبيق ومع ذلك يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن
اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق زائدة عليها بمقدار متناه فيكون متناهية
ايضا انتهى كلامه تغمده الله بغفرانه اقول وهو ان لكل عدد كالعشرة مثلا فلا بد فيه من ترتب ضروري لان فيه اولا وثانيا وثالثا مثل
الواحد والاثنين والثلثة فان الواحد مقدم على الاثنين تقدما بالطبع وان لم يكن متقدما على الواحد الاخر وكذا الكلام في
الاثنين بالقياس الى الثلثة والثلثة الى الاربعة فلو دخل في الوجود عدد غير متناه كما اعتقدوه في النفوس الناطقة لكان الاعداد جميع
والترتب كلاهما حاصلا عند ذلك فيجري فيه برهان التطبيق للقطع الاول الذي يتم ان غير الواحد مقدم على عدد من الاعداد وفي جميع

واحدا

بين ذلك في الهيات الشفاء والثالث انه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا الى نهاية من غير ان تنتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء فهناك
جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل واحد منها بواحد فيها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجودات
ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا
ممكنا فقد جعلها نفس الموجودات الممكنة بشرط انها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة قد يكون
اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السماء والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات
الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون مع ذلك صورة
منوعة كالمركبات من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشبات على ما سيأتي ما فيه واذا كانت الجملة شيئا موجودا
ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد
الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عن ما سواه واما امر خارج عنها ولا محالة يكون
موجدا لبعض الاجزاء فينقطع اليه سلسلة المعلولات لان الموجود الخارج عن سلسلة الممكنات واجب بالذات فلا يكون ذلك البعض
معلولا لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف
من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير اندفع النقوض الواردة على الدليل
تفصيلا فيما يمكن ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها
وقد تقرر ان العلة التامة للمركب يجب ان لا يكون تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون
وجوده من ذاته وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم تفتقر الى جزئها الذي ليس نفسها لانها سواء سمي غيرا او لم يسم وان اريد بها العلة
الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز
ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمناه لكن لا نسلم ان الخارج عن السلسلة يكون واجبا لجواز
ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهائها الى
الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا
ممكنا مستندا الى الواجب واما الاجمال فانه منقوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها
ولا جزءا منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب مع معلولية الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من الاجزاء
الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء وجه الاندفاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد
اخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء ولم يكن الخارج عنها الا واجبا واقل ما لزم استقلاله بالعلية

ان يوجد

ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج فاندفع ما هو معنى الانقطاع وقد يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة ويلزم
كونه علة لنفسه ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء شيئا آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما
مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجد لما سواه مستغن عن
غيره واما السرير فعلته المستقلة ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات [illegible] على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة لمجموع الاجزاء
الممكنة علة لكل جزء منها اعتراض وهو انا ان اردنا انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لهذا الجزء من حيث انها علة الكل فممنوع وهو ظاهر
لان المركب قد يكون لكل جزء من اجزائه شيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعلة هيئة الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم التقدم المع على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول عن الجزء الاخير عن علته ما بالايجاد وقد مر بطلانه
واما ان اردنا انها علة المجموع علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى
امر خارج عنها فاذا كان المع المركب من كل الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مركبة الاجزاء بحيث لكل جزء منها بجزء منها فعلى هذا التقدير
ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المط اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز
ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او لعلله وذلك كمجموع الاجزاء التي كل منها موصوف بالعلية والمعلولية بحيث لا يخرج
عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليها بحسب الجانب حيث نعبر من الجانب المتناهي وبهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة
بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فمن الجملة [illegible] من السلسلة تحقق السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها
جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا ممكن يحتاج الى علة يجب ان علية المجموع
الذي قبله ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة فلا يمكن
محتاج الى علته وهكذا كل المجموع المفروض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة تلك العلل ولا نعني بكافي تحقق السلسلة الا [illegible] المعلول المحض
ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج فقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل
فيه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قلت اذا اخذت الجملة اعم من ان يكون سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على
ما ذكرتم وهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك معلول اخير ومجموع مركب قبله قلنا المراد بان علتها الجزء الذي هو المجموعات الغير المتناهية
التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قلت نحن نقول في الابتداء لو علة الجملة لا يجوز ان يكون جزءا منها لعدم اولوية بعض
الاجزاء او لان كل جزء نفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير
متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بالايجاد بالجملة على ما لا يخفى هذا وبالتحقيق علم ان هذا المسلك من البيان في ابطال
التسلسل واثبات الواجب في غاية الوهن نحو السعي فيما حققناه سابقا ان الوجود في كل موجود عين وحدته والوحدة في كل شيء

عين وجوده بالمعنى الذي مر فقولهم ان المركب من الانسان والحجر موجود غير صحيح ان اريد ان المجموع موجود ثالث غير الموجودين فتدبر فيه
هذا يرد على اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات
الاحاد المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلة فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا
كالعشرة من الاحاد لا تفتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل اذ كون الجميع غير كل
واحد منها لا يستدعي ان يكون له وجود في الخارج غير وجود الاحاد وهو الذي يقال انا انعدام المركب بانعدام شيء من اجزائه كلام صحيح
ان كان مركب حقيقي وله وحدة حقيقية فانعدامه بانعدام جزء وليس معناه ان كل تركيب يعتبره العقل بين شيئين فاذا وجد الشيئان
كان المركب موجودا ولا لما انعدام الاجزاء وايضا كون الشيء منعدما بانعدام شيء لا يقتضي كليا ان يوجد بمجرد وجده فظهر بطلان
قول المتاخرين ان علية الشيء لنفسه جايز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب موجود ممكن لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى
نفسه لان علية الاجزاء وهو محال لاحتياجه الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه لا محذور فيه لان
توقف كل المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه نعم لو اريد بالعلة العلة التامة المستقلة
فهي جزؤه او جزء مجموع الموجودات غير الواجب او ما فوق معلول الاخير المنتهي الى الواجب وكذا قولهم ان المحال كون الشيء علة لنفسه واقع
او ما في حكمه فيما يجب تقدمه على المعلول اذ حينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه واما كون الشيء علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على الاطلاق فان من
في مجموع الواجب ومعلوله الاول وجميع معلولاته كما اشتهر فانه لا يخفى سخافته جدا فلا معنى عند العقل السليم لكون شيء موجودا
ممكنا لذاته ومع ذلك لا يحتاج في وجوده الى امر خارج عن ذاته فان المركب الذي حكموا بانه موجود ممكن لو كان له وجود غير وجود الاحاد
وامكان غير امكان الاحاد فله علة غير علة الاحاد فالحكم بان الوجود له غير تلك الوجودات في العلة له عاين علتها الكلام لا طائل تحته
قال بعض المدققين المتعدد قد يوخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار واحد مثل المجموع والكل و
قد يوخذ مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه متعدد مثل هذا وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق بعضهم
لا يسعهما اذا علم ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه ويكفيان في وجود
فيكون هذا وذاك علتين مرجح وجود مجموعهما بهما فان نقل الكلام اليهما لا معا بل مفصلا فانه الى ممكن فيحتاج الى مرجح قلنا لا
نسلم انهما ماخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه شيئان واجب وممكن موجودان اقول هذا المدقق اصاب شيئا من التحقيق و
اخطا في شيء اما الذي اصاب فقوله هما مفصلا ليس ممكنا ولا واجبا بل هما شيئان احدهما واجب والاخر ممكن موجودان واما الذي
اخطا فيه فهو ان الاجمال والتفصيل من اعمال العقل ولا يحصلان للشيء في الخارج تارة موجودا واخرى متعددا ومجموع السماء والارض
سواء اخذهما العقل مجملا او مفصلا لا يتغير حكمهما في الخارج بل في العقل فقط فللعقل ان ياخذهما شيئا واحدا موجودا في

الذهن

الذهن ولا تقصير ان بهذا الاعتبار وحدانيا في الخارج كما ان للوهم ان يعتبر السماء قسمين ولا قصر بهذا الاعتبار متعددا في
الخارج بل في الذهن فقط فالاجمال والتفصيل اعتباران عقليان لا يوجبان اختلاف الملاحظ ولا يوجب اختلافا في نفس الامر
الملحوظ ثم ان المثال الذي ذكره ليس للتفاوت الذي وقع فيه من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت هناك اما بالموضوع واما
بالمحمول ان كان الموضوع واحدا فان الكل المجموع سواء اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب لا دفعة وقد يتصف
بانها لا يسعهم مجتمعين في الزمان وبهذا اندفع هذا المقام واما الذي اورده بعض من انه يتوجه عليه لزوم الامور الغير المتناهية المترتبة بمجرد فرض
وجود الاثنين فليس بوارد اذ لا يلزم من اعتبار مجموع الشيئين اعتبار جامع تلك الجمعية تارة اخرى ليستلزم ذلك تكرر اجزاء
المهية اذ المراد بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية بدون اعتبار الوصف على ذات الاثنين فمن ادعى ان الاثنين موجود مباين لكل
منهما لا يلزم عليه كون الهيئة الاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة الواحدية موجودة ثم لقائل
ان يقول العدد موجود عند الكثير كما هو غير الاحاد بالاسر فكيف يحكم بان المركب لا وجود له غير وجود الاحاد قلنا العدد موجود
بمعنى ان في الوجود وحدات كثيرة ولا نسلم انها غير الاحاد بالاسر بل هو عينها واما احد العدد والكثرة كانه شيء واحد له حكم اخر غير حكم
الاحاد كالعشرية والمجذورية والاصمية والتامية وغير ذلك فذلك لا محل في الذهن وان كان للحكم بها مطابق ومصداق في الخارج
من جهة وجود الاحاد والكثرة الرابع برهان التضايف وهو انه لو لم ينته سلسلة العلل والمعلولات الى علة محضة لا يكون
معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين لكن التالي باطل فكذا المقدم او نقول لو كان المتضايفان متكافئين لزم
انتهاء السلسلة الى علة محضة لكن المقدم حق فكذا التالي بيان حقية هذا المقدم وبطلان ذلك التالي هو ان معنى التكافؤ فيهما
انهما بحيث متى وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الاخر واذا ارتفع ارتفع ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة
وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته السلسلة الى ما يشتمل على علية محضة لزم في الوجود معلولية بلا علية فان قيل المعلول الاخير
المعلول المحض علية للمعلول الذي فوقه بلا واسطة لا علية العلة المحضة قلنا نعم لكن المراد انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وح
تنتقض بثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا البرهان عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة
عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل ما في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض و
ليس كل ما هو معلول فيها فهو علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم
نطبق بينهما فان زادت احداهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية
وبازاء كل علية معلولية وان لم يرد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب المعلول معلولية بلا علية وهو المعلول الاخير فيلزم تخلف
لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة الخامس قريب الماخذ مما سبق وهو انا نحذف المعلول الاخير من السلسلة المفروضة

ويحصل لكل من الاحاد التي فوقه متعدد الاعتبار صفة العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة غيره من حيث انه معلول فيحصل حيثيتان متغايرتان
بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات فلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان
كل علة لا ينطبق على المعلول الذي في مرتبتها بل على معلول علتها بمرتبة لخروج المعلول الاخير وعدم كونه معروضا للعلية فلزم زيادة
مراتب العلل بواحدة والا لبطل السبق اللازم للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلية ان توجد علة لا يكون بازائها وفيه انقطاع السلسلتين
السادس برهان الحيثيات وهو جار في العلل والمعلولات وفي غيرهما من ذوات الترتيب والاوضاع تقريره ان ما بين المعلول
الاخير او ما يشبهه وكل من الامور الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها حينئذ
لا يزيد على المتناهي الا بواحد بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبدا المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا
يزيد على فرسخ الا بجزء وهو المشهور ان جعلنا المبدأ الجزء الخارج عما هو المفهوم من قولنا من خمسين الى ستين على الاقرب بين منفصل الدليل
للنظر واصابة الغلط وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل انما منعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب
ما بين متناهيا كافة المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة فلا اذ لا تنتهي الى ما بين لا يوجد ما بين ازيد منه وقد بين الاستدلال
بان المتالف من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو ضعيف لان احاد كل عدد بل ما هو ابعد منه واخفى لان التاليف من نفس الاحاد
اقرب الى التناهي من التاليف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد فالمنع عليه اظهر فانما يتم لو كانت عدة الاعداد متناهية وهو
غير لازم ثم ههنا بحث مهم لان هذا الاستدلال لاثبات الحكم على التناهي للكل على ثبوته للكل وهو باطل السابع لو وجدت سلسلة بل
بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها فهي لا محالة تشتمل على الوف بعدد الالوف الموجودة فيها اما ان يكون تساويها
لعدة احادها او اكثر منها كما ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان ناخذ لكل الف
من الاحاد واحدا حتى يكون عدة ما هي الف مرة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد حينئذ تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة
الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى من الجملة التي بقدر عدة الالوف ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي
وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة لانه وان كانت السلسلة غير متناهية من احد الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيلزم
اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي
هو مبدا الجملة الثانية اعني الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا كانت عدة الالوف متناهية كانت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الاحاد المتالفة من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناهية بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي بقدر الزايد على عدة الالوف
يقع في جانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدا عدة الالوف من اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة
تسعين فحينئذ يلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر واعترض عليه

وعلى

وعلى البعض ما سبق من اساس المنع المنفصل القائل بان هذا ... ولذلك اكثروا قالوا بان المتساوي والمتفاوت من خواص المتناهي
ان اريد بالمتساوي مجرد ان يقع بازاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا نسلم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهي
الى ما لا يتناهي وكون احدهما اضعف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلمت فيمنع كون الامر مشروطا في السلسلة اذ لو كانت
غير متناهية كان بعضها التي في جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مائاتها او عشراتها وحديث الجملتين والقطع انما
بمبدا الثانية كاذب الثامن برهان الترتيب وهو ان كل سلسلة من علل ومعلولات مترتبة فهي يجب ان يكون لا محالة واقوم
واحد من احادها استوجب في ذلك شيئا مما بعد ذلك الواحد من احاد السلسلة فاذن لكل سلسلة موجودة بالفعل قد استوعبتها المعلولية
على الترتيب يجب ان يكون فيها علة هي اولى العلل لولا ما امتنع حصول المراتب التي من المعلولات والمعلولية الا في المراتب الا انه
يكون المعلولية قد استوعبت احاد السلسلة بالاسر فاذا افرضنا سلسلة متصاعدة لا الى علة بعينها لا يكون انما علة لجملة السلسلة باسرها
وذلك لتصادم استيعاب المعلولية جميع السلسلة بالاسر وانى يحصل ان استغراق المعلولية على سبيل الترتيب جملة احاد السلسلة بالتمام مع
وضع ان لا يكون هناك علة واحدة للجميع لولا لا ينتهي انتفت السلسلة باسرها الكلام مناقض فتامل التاسع البرهان الاسد الاخصر
... وهو انه اذا كان كل واحد من احاد السلسلة الذاهبة على الترتيب بالفعل الى لا نهاية الا وهو كان لواحد قبله ...
... فلا تكون الاحاد اللامتناهية ... الصدق عليها انها لا يدخل في الوجود ما لم يكن شيء ... موجودا ... فاذن بديهة العقل
قاضية بانه ... السلسلة ... العاشر ... السلسلة المفروض من العلل والمعلولات الغير المتناهية
اما ان يكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا او لا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من خمسة وكل فرد
فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين
هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان
الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون
متناهيا والمنع فيه ظاهر تبصرة اعلم ان البراهين الماضية على امتناع لا تناهي السلسلة المرتبة من جهة التصاعد والعلية ومن جهة التنازل
والمعلولية والسببية وذلك لان في سلسلة التصاعد على فرض اللاتناهي ليس له مرتبة في نظر العقل انها لا محالة يكون موجودا ولا ثم
تلك انها يدخل السلسلة المرتبة باسرها في الوجود وان ذلك مقتضى الحكم بالامتناع والامر في سلسلة التنازل على خلاف ذلك كما ذكرنا وجار
في جميع البراهين الماضية من الحيثيات والتضايف وغيرهما وذلك لان معيار الحكم بالاستحالة في كل منها استجماع شرط الترتيب والاجتماع
في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية فيصار الفرق كما وقعت الاشارة اليه فيما سبق ان العلل المترتبة يجب ان موجودة من طرفي الاعيان
والتقدم بها عليه انما يكون الضرب من التحليل في الاعتبار العقلي ففي صورة التصاعد يكون العلل المرتبة الغير المتناهية فرضا موجودة في

مرتبة ذات المعلول لتحقيقه لحصول معهما فيكون الترتب والاجتماع جميعا حاصلين للعلل في مرتبة ذات المعلول اما في صورة التشارك المعلول الى
المترتبة لا يكون متحققة في مرتبة ذات العلة فان المعلول لا يصح له وجود في حد الناقص للمعلول في مرتبة ذات العلة بوجود في حد
الكامل العلي وهذا على خلاف الامر في العلة فان وجودها واجب في مرتبة هو المعلول ومحيط بها فثبت مما ذكرنا ان وصف الترتب والاجتماع
في مرتبة المراتب العقلية انما يتحقق في السلسلة المفروضة في جهة من جهة التصاعد والتراقي لا في جهة خلافها وهو جهة تنازل السلسلة و
تسافلها فالبراهين ما نهضت على اثبات انقطاعها في تلك الجهة بل على اثبات الانقطاع في هذه الجهة هذا ملخص ما افاده شيخنا السيد دام
ظله العالي فصل في الدلالة على تناهي العلل بحسب البراهين المذكورة ولننبه على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل منها مبدأ
اول وان مبدأ الجميع واحد وذلك لان الفاعل والغاية لكل شيء هما اقدم من المادة والصورة بل الغاية اقدم من العلل الباقية فيما يكون
الفاعل له غير الغاية لان الغاية علة فاعلية لكون الشيء فاعلا فاذا اثبت تناهي العلل الفاعلية والغائية ثبت تناهي العلل الباقية لان الصورة
لانهما اقدم منها ثم يتبين على ان الصورة ايضا من العلل الفاعلية باعتبار فهي داخلة في طبقة الفاعل للغاية فان بيان الدال على تناهي
الفواعل يصح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات العلل وان كان استعمالهم له في العلل الفاعلية فلنشتغل الى بيان تناهي العلل
التي هي اجزاء من وجود الشيء ويتقدمه بالزمان وهو المختص باسم العنصر لانه الجزء الذي يكون الشيء معه بالقوة فاعلم ان الشيء
لو حصل بكليته من شيء اخر فلا يقال له ذلك لاجزائه كان عنه الاول مثل الانسان فانه بتمامه موجود في الكاتب فلا جرم لا يقال انه
كان عن الانسان كاتب فاذا من كان الشيء متقوما بشيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتقوم انه كان عن ذلك المتقوم
وايضا لم يحصل شيء منه في شيء اخر فانه لا يقال لذلك الا لانه كان من الاول فلا يقال انه كان من السواد بياض لانه ليس شيء
من السواد موجودا في البياض فاذا من كان حصول الشيء بعد حصول شيء اخر من جميع الوجوه فانه لا يقال للمتأخر انه كان عن المتقدم
فاما اذا حصل بعض اجزاء الشيء في شيء اخر ولم يحصل كل اجزائه فيه فهناك يقال لذلك المتأخر انه كان من الاول مثل ما يقال انه كان
من الماء هواء وذلك لان الشيء الذي هو الماء لم يوجد بكليته في الهواء بل وجد جزؤه ومن كذلك يقال كان عن الاسود ابيض وكان عن الخشب
السرير الا اذا وقع فيه تغير ما ويظهر من هذا ان الشيء انما يقال انه كان عن شيء اخر اذا كان متقوما ببعض اجزائه ومنافيا
عن بعض اجزائه فلا بد ان يجتمع فيه امران احدهما التقوم ببعض منه والاخر ان لا يجتمع مع بعض اخر فاذا تقرر هذا الاصطلاح
فقد ظهر ان مادة الشيء قد يراد به الجزء القابل للصورة وقد يراد به الذي من شأنه ان يصير جزءا قابلا لشيء اخر كالماء اذا صار فيه
هواء فان الجزء القابل للصورة المائية صار قابلا للصورة الهوائية فنقول اما تناهي المواد بالمعنى الاول فلانه لو كان لكل قابل
قابل اخر لا الى نهاية لكان اجزاء الماهية الواحدة غير متناهية وذلك محال واما بيان تناهي المواد بالمعنى الثاني فلان مادة
الهوائية اذا امكن ان تقبل صورة المائية فمادة الماء ايضا يصح ان يقبل الصورة الهوائية فاذا صح انقلاب كل منهما الى الاخر

سرير كان عن خشب

واذا كان

واذا كان كذلك فليس احد النوعين اولى بان يكون مادة الاخر من الاخر بان يكون مادة له ولا يتعين الواحد منهما لتقدم على
الاخر في النوعية بل يجوز ان يكون شخص كالمائية تقدم شخصه على شخص اخر من الهواء وكما يصح ان يكون لكل مادة مادة اخرى بهذا
المعنى الى لا نهاية بان يكون كل شخص فيه انما يتولد من شخص اخر قبله لان هذه الاشياء من كل شخص من الكائنات الفاسدة لا يمتنع فيه
في عدم انقطاعها واما تناهي العلل الصورية فبوجهين احدهما ان الصورة الاخيرة يكون علة للصورة السابقة فلو لم يكن للصور
نهاية لم يكن للعلل نهاية وثانيهما ان الصور اجزاء الماهية ويستحيل ان يكون للماهية الواحدة اجزاء غير متناهية هذا تتمة اعلم ان الشيء
الذي يحصل فيه امكان وجود الشيء على قسمين لان ما فيه الامكان اذا حدث فيه صورة فهذا اما ان يكون موجبا لزوال شيء
كان ثابتا من قبل اولا فان لم يوجب له لم يكن هذا الحادث صورة مقومة لانها لو كانت صورة مقومة لكان المحل قبل حدوثها محتاجا
الى صورة اخرى مقومة ثم تلك الصورة اما ان يبقى مع هذه الصورة الحادثة او لا يبقى فان بقيت فالمحل متقوم بتلك الصورة فلا حاجة
له الى هذه الحادثة فيكون هذه عرضا لا صورة واما ان كان حدوث هذه الصفة موجبا لزوال الصورة المتقدمة المقومة فكان حدوثها
موجبا لزوال شيء وقد فرضنا انه ليس كذلك فثبت ان كل صفة حدث في محل ولا يكون مزيلا لصفة عنه فهي من باب الاعراض لا الصور وقد
علم ان صفات الشيء ان لم تكن بالقسر ولا بالعرض فهي بالطبع فيكون هناك صورة مقومة للمحل مقتضية لذلك العرض فهو كمال اول
وذلك العرض كمال ثان والصور يطلب غايتها بجهة التحصيل كما لا يتهامى الى اعراض اللهم الا لمانع او عدم شرط اما الاول فكطلب الارض
واما الثاني فكعدم نشو البذور عند فقدان ضوء الشمس ثم اذا حصلت تلك الكمالات فمن المستحيل ان ينقلب الامر حتى يتوجه من تلك الكمالات
مرة اخرى الى طرف النقصان لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه فثبت بالبرهان ان كل صفة يحدث في المحل يمتنع ان
يكون حدوثها مزيلا شيئا عن ذلك المحل فانه بطبيعته يتحرك اليها وانه يستحيل عليه بعد وصوله اليها ان يتحرك عنها ثم ان الصبي يتحرك
الى الرجولية وبعد صيرورته رجلا يستحيل ان ينتقل الى الصبوية عقلا وعن هذا اورد في الشفاء ههنا اشكال وهو ان النفس يحال الى
جميع الاعتقادات قد يعتقد في بعض المسائل اعتقادا خطأ فلا يكون ذلك الاعتقاد مستكملا لها فقط مقتضيا لحكم ان كل صفة حدثت
في محل كذلك لا يكون حصولها سببا لزوال امر اخر فحصولها استكمال اقول بل حصول الاعتقاد الخطأ نوع استكمال لبعض النفوس
الساذجة لكونه صفة وجودية والموجود خير من العدم وانما شريته لاجل بطلان الاستعداد للكمال الذي يختص بالقوة العاقلة كالكيفية
السمية فانها كمال للعنصر وآفة للصورة الحيوانية بل كل صفة من الصفات المذمومة كالظلم والجهل ومن غيرهما كمال لبعض القوى النفسانية
وانما يوجب النقصان للقوى العالية عليها وهي العقلية فالجهل المركب لكونه صورة عقلية صفة وجودية وهي كمال العقل الهيولاني
المصحوب بالهيئة النفسانية التخيلية الذي لا كمال فيه اصلا وهو الجهل البسيط وهو ليس بصفة بل عدم صفة واما القسم الاخير وهو ان يكون
حدوث الصفة في المحل موجبا لزوال شيء عنه فذلك الشيء قد يكون صورة مقومة كالهوائية اذا حدثت اوجب زوال المائية عن المحل

المذمومة

وقد يكون كيفية كما ان حدوث السواد يوجب زوال البياض وقد يكون كمية كما ... والكل واضح وبالجملة فمن حكم بصحة الانعكاس في هذا القسم لان
المادة اذا انقلبت من المائية الى الهوائية صح انقلابها بالعكس مرة اخرى لان مهية الشيء لا تنقلب ولا تتبدل فخرج مما بينا ان كل ما
كان من القسم الاول فان الانقلاب فيه ممتنع وكل ما كان من القسم الثاني فان الانقلاب فيه واجب ولقائل ان يقول [illegible] الحصر
فان تكون الكائنات من العناصر ليس من القسم الاول لان هذا القسم يمتنع انعكاسه وههنا يجوز الانعكاس لان العنصر كما تصير حيوانا
ونباتا فهما ايضا يصيران عناصر وليس من القسم الثاني فان من شان هذا القسم ان يكون الطارئ مزيلا لوصف موجود وهذا ليس كذلك
اذ ليس حدوثها سببا لزوال وصف يضادها فالجواب ان العنصر المفرد غير مستعد لقبول الصورة الحيوانية مثلا بل لا يحصل له ذلك
الاستعداد الا عند حدوث كيفية مزاجية وهي من الكيفيات الصرفة القوية فيكون نسبة المزاجية الى الصرفة من قبيل القسم الذي يكون
بالاستحالة فلا جرم يصح فيه الانعكاس واذا حصل المزاج كان قبول الصورة الحيوانية مشكلا الا لذلك المزاج وهو مثل الصبي
اذا صار رجلا فلا جرم تحرك اليه بالطبع ولا تتحرك عنه البتة فان الحيوانية لا تتحرك قط حتى يصير مجرد مزاج كما لا [illegible] حتى يصير
صبيا وجنينا فاذن قد صح ان تكون الحيوان بمجموع القسمين المذكورين فلا يكون خارجا عنهما قسمة ثانية للمادة ان كل
للصورة اما ان يكون حاملا لها لوحدانيته وبمشاركة غيره فالذي لا يكون بمشاركة الغير هو مثل الهيولى الى مادة للصورة الجسمانية
والذي يكون بمشاركة اخر فيكون لا محالة لتلك الاشياء اجتماع وتركيب فاما ان يكون ذلك التركيب مع الاستحالة او لا معها والذي
لا بد فيه من الاستحالة فقد ينتهي الى الغاية باستحالة واحدة وقد ينتهي الى الغايات باستحالات كثيرة واما الذي لا يعتبر فيه الاستحالة فكحصول
هيئة القياس من اجتماع المقدمات وحصول الهيئة العددية من اجتماع الوحدات ثم قد يكون تلك الاحاد محصورة كهذه الاشياء وقد لا
يكون محصورة كما العسكر حكمه [illegible] اقول [illegible] معنى في النظر يعلم ان كل مادة لا يقع فيه استحالة عند حدوث صفة لها فليست بالطبيعة
محصلة وان كل ما بالطبيعة محصلة لا تصير مادة لشيء اخر الا بعد زوال الطبيعة ويعلم من ذلك ان العناصر لا بد وان يزول صورها بالتمام
حتى يصير مادة لصورة اخرى معدنية او نباتية وحيوانية والشيء لا يتحرك بالطبع الى ما يباينه ولا الا ما يتعلق بوجود الكمال او النقص
القوة والضعف فلا يتحرك الا الى ما يكمله ويقويه فان النار تضاد الصورة الحيوانية لان النارية مما يحرقها ويفسدها ولهذا الا
اذا استولت يحرقها ويهلكها وهكذا باقي العناصر فلم يتحرك شيء منها ولا كلها الى الحيوانية بل الاستحالة المتكررة منها بعيد القوة [illegible]
الحركة اياها نحو الكمال وتلك القوة لا محالة قوة جوهرية ليست كما ظن انها هي الكيفية المزاجية على ما يظهر من عبارة الشفاء وغيره فان العرض
لا يفعل فعلا جوهريا ولا يحرك المادة الى جهة الا على نحو الاعداد او على نحو الالية وكلامنا في المحرك الفاعل على ان وجود العرض تابع
لوجود امر جوهري صوري فصور العناصر حق بان يفعل فعلا او تحركها كيفياتها الا انها بمنزلة الالة كما عرفت في المبدأ [illegible] لكن
قد ابطلنا كون تلك الصور او بعضها امرا محركا للمادة الى الحيوانية فثبت ان في مادة العناصر صورة من جنسها لا من نوعها تحركها الى

جانب

جانب الكمال الحيواني بعد طي المعدنية والنباتية اذ الطبيعة لا تتخطى الى مرتبة من الكمال الا وتتخطى قبل ذلك الى ما دونها من المراتب في الجملة
بطهران الحركة واقعة في مقولة الجوهر وان الاشياء متوجهة الى جانب الملكوت على طبايعها اذا الحقتها عائق وسيأتي زيادة
الكشاف لما يتعلق بهذا المقصد في مباحث المعاد ان شاء الله فصل في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلا و
فاعلا المشهور من الحكماء امتناعه مطلقا في شيء واحد من حيث هو واحد واخرون [illegible] في مثل النار يفعل بصورتها الحرارة
ويقبلها بمادتها هكذا قيل وفيه ما سيأتي والمتأخرون على جوازه مطلقا والتحقيق ان القبول ان كان بمعنى الانفعال والتأثر
لا يتأثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية لا تقبل بلى الشيء لا يتكمل بنفسه واما اذا كان بمعنى الاتصاف بصفة غير كمالية [illegible]
بعد تمام مرتبة الذات الموصوف فيجوز ان يكون الشيء مقتضيا لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيما البسيط فيجتمع فيها
وما فيها معنى واحد جهة الفاعلية والقابلية فيها واحد كما صرح الشيخ في مواضع من التعليقات من ان البسيط عنه وفيه شيء واحد
هذا لا يختص بالبسيط بل المركب ايضا يجوز ان يكون الطبيعة بجزئها شيء لا يلحقها على سبيل الانفعال والاستكمال ولعل الشيخ انما ورد ذكر
البسيط ليظهر كونها لا يوجبان اختلاف حيثية ولكن ان لوازم الوجودات ايضا كلوازم الماهيات من ان فاعلها وقابلها شيء واحد من
جهة واحدة كما للنار الحرارة وللماء الرطوبة وللارض الكثافة وكذا حكم المركبات في خواصها ولوازمها الذاتية انما الحاجة فيها للمادة
لاجل حدوث الصفات وزيادة الكمالات فالنار وان احتاجت الى المادة في تحققها وصورتها لكن لا تحتاج اليها في كونها حارة
بان يتخلل المادة بين كونها نارا وبين كونها حارة كما لا يتخلل الفاعل بينها وبين لازمها فلو فرض وجودها من غير قابل لكانت على
كانت حارة ايضا والذي وقع التمسك به في امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا حجتان احداهما ان القبول والفعل اثران فلا يصدران
عن واحد واعترض عليه الامام الرازي بان تعينا ان المؤثر بالبسيط وصفين وجوديين حتى [illegible] وليس كذلك فلم لا [illegible] ان
يستحيل عنه صدور اثرين اقول وكلا البحثين مدفوع اما الاول فلان البديهة حاكمة بان الافادة والاستفادة صفتان وجوديتان
والمنازع مكابر والذي استدل به على اعتبارهما هو ان التأثير لو كان وجوديا لاحتاج الى تأثير اخر فيه وبين فساده [illegible]
في مسئلة الوجود والوحدة وما يجري مجراهما واما الثاني فلما سيأتي في تحقيق مسئلة الصدور عن الواحد واعترض بعضهم بالنقض بانه لو صح هذا
لزم ان لا يكون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا لشيء اخر ايضا فان اجيب باختلاف الجهة بان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار [illegible]
يوجب المعلول قلنا فلينعكس حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا [illegible] فان قبول الشيء لا يجاز عن نفسه قلنا هذا اول المسئلة ولم لا يكون
كالمعالج نفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون النقض فاسدا الا لاتحاد جهة اصلا لان المفهومات كلها [illegible]
اقول انما صح كون الشيء فاعلا لشيء اخر فليس مما جوزه الحكماء في البسيط حتى يرد نقضا عليهم اذ ما دفع النقض غير متحقق فان الذي [illegible]
لبعض صحاح القاعدة هو كون العقل متوسطا بين الواجب وسائر الممكنات فان فيه [illegible] وفعل فيها لكن ليس كون المعلول موجودا [illegible]

والتأثير ثم

ما [illegible] ثم

للوجود او ما يز الملحي من فلا قابلية ولا مقبولية ولا تأثير ههنا كما مر في مباحث الوجود بل المجعول هو نفس الوجود لا اتصاف الماهية به وقابليتها
له في الواقع نعم ربما يحلل الذهن الموجود الممكن الى ماهية ووجود فيحكم بان الماهية قابلية للوجود على الوجه الذي مر ذكره من اخذ الماهية اولا
مجردة عن الوجود مطلقا ثم اعتبار لحوق الوجود بها فعند التجرد لها عن الوجود كيف يكون فاعلا لشيء فظهر ان القابلية انما كانت باعتبار
الذهن فيقع الكثرة فيه لا غير واذا كانت خارجية كانت الكثرة الخارجية بين القابل والمقبول لكن القبول اذا لم يكن بمعنى الانفعال
والتأثر جاز ان يكون عين الفعل واما النقض بمعالجة النفس ذاتها فهو وارد اذ ليس هناك مجرد تعدد الا باعتبارين فقط كالعاقلية والمعقولية
بل تعدد الاعتبارين المكثرين للذات الموصوفة بهما فالنفس بما لها من ملكة العلاج وصورة المعالجة مبدأ فاعلي وبما لها من القوة الاستعدادية
البدنية مبدأ قابلي الحجة الثانية ان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان ونسبة الفاعل الى فعله بالوجوب لان الفاعل التام للشيء من حيث
هو فاعل يستلزمه وتوجيه والقابل لا يستلزم بل يصححه ويمكن حصوله فيه فلو كان شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء لكان من حيث الوجود ذلك الشيء
ممكنة وواجبة وهما متنافيان وتنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات اقول هذا ايضا انما يجري في العوامل المستعدة لحامل الامكان المقبولات
فانها تباين الصور الفعالة فهذا في التركيب الخارجي وكذا يجري في الماهيات الحاملة لامكان الوجودات فانها من حيث انها بذاتها تغاير المفيضات
للوجود والفاعلية هذا في التركيب الخارجي واما اتصاف الشيء بلوازم وجوده او بلوازم ماهيتها فليس هناك اسمه امكانية الا بالمعنى العام
للامكان فعلى ما حققنا لا يرد نقض الحجة بلوازم الماهيات كما زعمه بعض كالامام الرازي وصاحب المطارحات وكثير من المتأخرين جوزوا
ان يكون البسيط قابلا وفاعلا مستدلين على جوازه بل على وقوعه بان الماهيات علل للوازمها ومتصفة بها فالفاعل والقابل واحد
انها علل لتلك اللوازم فلان الملزوم لو لم يكن اقتضاء ذلك اللازم لنفسه وهويته لصح ثبوت الملزوم عاريا عن تلك اللوازم
فرض زوال عللها فلم يكن اللوازم لوازم هف واما انها متصفة بها فلان تلك اللوازم حاصلة فيها لا في غيرها فالامكان حاصل في ماهية
الممكنات منها والزوجية حاصلة في ماهية الاربعة وفيها وتساوي الزوايا لقائمتين حاصل في ماهية المثلث وفيها لا يقال هذه الماهيات
مركبة فلعل مبدأ فاعليتها بعض اجزائها ومبدأ قابليتها بعض اخر فلا يلزم ما ذكرتموه لانا نقول اما اولا فلان في كل مركب بسيطا وكل
واحد من البسائط شيء من اللوازم واقلها انه شيء او ممكن عام واما ثانيا فلان الحقيقة المركبة لها وحدة طبيعية مخصوصة وللوازم التي
عند ذلك الاجتماع ليس علة لزومها احد الاجزاء وذلك المجموع والا لكان حاصلا قبل ذلك الاجتماع وليس القابل ايضا احد اجزائه فان
وحده لا يمكن ان يكون موصوفا بتساوي الزوايا لقائمتين ولا الاضلاع الثلثة بل القابل هو المجموع من حيث هو ذلك المجموع والفاعل
ايضا ذلك المجموع فكان الشيء باعتبار واحد قابلا وفاعلا معا وهو المط وبدل ايضا ان للباري جل ذكره صفات اضافية
والوحدانية وما يجري مجريهما عند الكل لان ما لا يجوز كونها زائدة عليه هي الصفات الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة والارادة لا مثل اعتبارات
كمفهوم وجوب الوجود ومفهوم العالمية وغيرهما فاذن ذاته بسيط ومع بساطته فاعل وقابل لهذه الاعتبارات العقلية

عند المعلم

عند المعلم الاول واتباعه كالشيخ ابن سينا والفارابي وغيرهما صور مطابقة للاشياء والصور المطابقة لممكنات هي لوازم ذاته
وهي عندهم من لوازم ذاته وهي ايضا في ذاته فالفاعل والقابل هناك واحد ثم مهدوا على الاشتباه على المتأخرين سيما الامام الرازي في
تجويز كون الفاعل والقابل من جهة كان واحدا ولم يعرفوا كلام من في الفنيين فوقعوا في مغالطة عظيمة من جهة اشتراك الاسم في
استعمالات القوم في بعضها الاعيان عن مقتضى البرهان حتى تورطوا في مثل الربع في صفات حقيقة الحقيقة واعتقدوا زيادتها على الذات
المقدسة وان ذاته بذاته من غير عروض صفة لاحقة عاطلة عن كمال الالهية الواجبية تعالى عن النقص علوا كبيرا ولم يعلموا ان برهان عينية الصفات
الحقيقية الكمالية واثبات توحيده ليس سبيله هذا السبيل حتى لو تحرف اللوازم لكان القول بزيادة الصفات الكمالية مساغا حاشى جناب
الاله عن ذلك وربما يقال ايرادا على البرهان المذكور المبني على تعدد جهتي الامكان والوجوب ان غرض قابلية الشيء لامر انه لا يمتنع
فيه بمعنى الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وفيه بان معنى القابلية والاستعداد انه لا يمتنع حصول الشيء ولا عدم حصوله في العاقل
وهو معنى الى حيث لو فرضنا الامكان العام فليس يتحقق معناه في اصلا اعني الوجوب بل يوجد معناه ومفهوم الاعم على وجه الاكمل
الامكان الى من فيما نعين الوجوب لا بد للكلية وبالجملة فكون المادة الحاملة لقوة وجود الشيء وامكانه غير القوة الفاعلة لمن
لم تمال الاملس الخلاف فيه بين المحصلين اولا من رجع الى الفطرة السليمة عن غشاوة التقليد وعمى التعصب يحكم بان الشيء الواحد بما هو واحد
لا يستعيد الكمال عن نفسه فصل في ان التصورات قد يكون مبادي لحدوث الاشياء اما اجمالا فقد علمت
من مباحث العقول وتجدد الطبايع وغير ذلك ان القوة القريبة من الفعل الى المؤثر في وجود الاجسام وطبايعها يجب ان لا يكون امرا
معنويا في قواها لا المادة ولما لا يدخل المادة في قوامه فهو لا محالة صورة غير مادية فثبت ان مبادي الكائنات امور تصورية
واما تفصيلا فنقول من شان النفوس ان يحدث من تصوراتها القوية امور في البدن من غير فعل وانفعال جسماني فيحدث
حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد والذي يدل عليه اولا ان القوة المحركة التي في الانسان بل في الحيوان صالحة للضدين
فيستحيل ان يصدر عنها احدهما الا المرجح وذلك المرجح ليس الا التصور يكون لذلك الفعل لذيذا او نافعا فالمؤثر في ذلك
الترجيح هو ذلك التصور واقتضاؤه لذلك المرجح ان توقف على الجسمانية توقف تأثير ذلك التصور في ذلك الالم الجسمانية على الة اخرى
جسمانية ولزم التسلسل وذلك محال فاذا تأثير تصورات النفوس في الاجسام لا يتوقف على توسط الالات الجسمانية فثبت الدعوى
الثاني سيجيء في مباحث الفلكيات ان مبادي حركاتها هي تصوراتها وشوقها الثالث انا نشاهد من نفوسنا انا اذا ردنا الحركة
ونحو ما فعلنا عند عدم المانع ومبدأ الارادة هو التصور واذا تصورنا امرا لذيذا منفر حاجر حصوله احمر الوجه وهيج الاعضاء واذا
تصورنا امرا مخوفا فاظن وقوعه اصفر لون الوجه واضطرب البدن وان لم يكن ذلك الرجاء والخوف داخلين في الوجود وكذا
نشاهد كون الانسان متمكنا من العدو على جذع يلقى على الطريق ثم اذا كان موضوعا في الجو وتحته واد لم يجز ان يمشي عليه الا

بالهوينا لانه يحصل في نفسه صورة السقوط تخيلا قويا فيطيع قوته المحركة لتلك الصورة كما يحب عن تناول الطاعم والانقباض من المنفورات
ومن هذا القبيل الاحتلام في النوم الرابع ان المريض اذا استحكم توهمه للصحة فانه ربما يصح واذا استحكم توهم الصحيح للمرض فانه يمرض نفس
صاحب العين العائنة تؤثر في غير الجسمانية ويحكى عن حذاق الاطباء المعالجة بامور نفسانية تقصد به كما يحكى ان بعض الملوك
اصابه فالج شديد وعلم الطبيب ان العلاج الجسماني لا ينجع فيه ورصد للخلوة حتى وجدها ثم اقبل على الملك بالشتم والفحش والكلمات المكروهة
حتى اضطرب الملك اضطرابا شديدا فثارت حرارته الغريزية واشتعلت حتى بعثت على دفع المادة وما كان الا بسبب النفس بالقوة
النفسانية فاذا ثبت هذا الاصل فيسهل عليك التصديق للنبوات فلا يستبعد ان تبلغ النفس في الشرف مبلغا في القوة الى حيث يبري
المرضى ويمرض الاشرار ويقلب عنصرا الى عنصر اخر حتى يجعل غير النار نارا او يحدث بدعائه امطار وخصب تارة او زلزلة وخسف اخرى
وستعلم ان المادة للعناصر مشتركة فهي قابلة لجميع الصور ونسبة النفوس الجزئية الضعيفة الى مواد ابدانها كنسبة النفوس القوية الكلية الى مواد
اخرى فكما تصير تصورات هذه مبادي لامور جزئية فلا يستبعد ان تكون التصورات لتلك النفوس مبادي لامور العظيمة وان كان نادرا لعزتها
ومن هذا القبيل الطلسمات والنيرنجيات كما قال الشيخ ان للقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب ومما
يتعلق بهذا البحث ان الارادة الكلية لا يكون منشأ لحصول افعال جزئية وذلك لان الكلي مشترك بين جزئياته متساوي النسبة الى كل واحد
واحد من المندرجات فيه فلو كان سببا لوقوع واحد منها مع ان النسبة اليه كنسبته الى غيره لزم من ذلك وقوع الممكن بلا سبب وهو
محال عقلا وحل الفاضل ان تقول كل ما وجد وحصل في الوجود فهو جزئي وله مهية كلية فلا بد ان يكون سبب الوقوع جزئيا
من جزئياتها ارادة جزئية لكن للبارئ سبحانه علمه كلي وارادته كلية عند الحكماء مع اتفاقهم على انهما مبدآن لوجود الممكنات في
لعبارة اخرى الحكماء جعلوا التصورات المبادي المفارقة علة لتكون الاجسام والاعراض في عالمي الابداع والتكوين وتلك التصورات
كلية وهذه الاشياء جزئية فما هو المقصود عند الاوائل ممتنع لحصول اصولها وما هو الحاصل منها غير مقصود فيبطل قول الفلاسفة
على ان الجزئي على ضربين احدهما ان يكون له امثال في الوجود ولنوعه افراد منتشرة والثاني ان لا مثل له في الوجود وان فرض
العقل فما يكون من قبيل الاول فلا تخصص لواحد منها في الوجود الا باحوال خارجة عن ماهيتها ولوازم مهيتها والعقل لا يمكن ان
يدركه الا بالة جسمانية فالارادة الكلية لا ينال واحدا منها دون غيره وما يكون من قبيل الثاني فيمكن ان يكون تخصصه لواحد
من الافراد المفروضة بالوجود لامر لازم لمهيته فللعقل ان يدركه فللارادة العقلية ان تناله لان تخصصه بالتشخص ليس باحوال خارجة عن
ذاته ولعل ليس له امثال لا اختلاف بينها بالذاتيات ولا ما هو قبل الطبيعة فيقول الفيض الكلي والارادة العقلية والعناية الازلية
عام لجميع الموجودات المبدعة والكائنة الا انها قد تخصص بعضها بالوجود قبل بعض وحصل دون بعض فاما او زمانا باسباب ذاتية
او عرضية فالذاتية كالوسائط العقلية والعرضية كالمعدات تخصص الحوادث كما ان ارادة الذاهب الى الحج سبب للخطوات وسيما

لكل

لكل خطوة معدة بشرط حصول الخطوة المتقدمة التي وصلت الى ذلك الحد من المسافة وقد عرفت ان العلل المؤثرة انما تخصص اثرها
بتوسط علل معدة مقربة للعلل المؤثرة الى معلولها بعد ما لم يكن قريبا وان ذلك السبب ان قبل كل حادث حادثا الى غير النهاية
او الممكنات المهية اشخاص كثيرة واما اذا لم يكن لها الا واحد فتتصف الارادة الكلية سببا لوجود الشخص الجزئي لان امكانها الذاتي
كاف في قبوله الوجود بخلاف واحد من افراد النوع فلا يكفي امكان نوعها لامكان الشخص بل لا بد من حدوث امكان له زائدا على
امكان النوع في مواد شخصه **فصل** في ان العلة هل يجب ان تكون اقوى من معلولها الشيخ حاكم بان العلة المؤثرة اقوى لما انها معلولها
فيما تقع به العلية وفي غيره لا يمكن الجزم بذلك ابتداء والشيخ الرئيس فصل القول في هذه المسئلة بان المعلول اما ان يحتاج الى العلة
في طبيعته او تشخصه وهويته فالاول فيعتبر ان العلة محل اقوى له في المهية الا انه لا يلزم عليه الشيء لنفسه واما الثاني فلكون هذه النار معلولة لتلك
النار علا من معلولا للانسان فلا يجوز ان يكون اقوى من العلة في تلك الطبيعة لان تلك الزيادة معلولة ولا سبب لها وليست حاصلة على
حسن يقتضيها ولا يمكن ان تستند الزيادة الى استعداد مادته لان المادة باستعدادها قابلة لا فاعلة او مقتضية الا انها بل يكون
مساويا للعلة فنقول ذلك لنا وراء ان يعتبر حقيقتها او في وجودها ففي الاول اما ان يتساويا او لا يتساويا ثم ان لم يتساويا
فاما ان يتفاوتا في قبول ذلك الاثر او يختلفا فالاول كالحلي الى ابتناء سطح النار بسطح الفلك القمر وذكره واما الثاني فمثل الضوء
الحاصل من الشمس في القمر فان الضوئين مختلفان بالقوة والضعف من جهة القمر من الاختلاف مع تراخي اختلاف المهية جعلهما
نوعين ومن جعل ذلك اختلافا في العوارض جعلهما من نوع واحد واما اذا كانت المادتان متساويتين فاما ان يكون مادة المنفعل
خالية عما يعاوق ذلك الاثر او يكون فيها ما يعاوقه والاول الاستعداد التام وهو على ثلثة اقسام فانه اما ان يكون في الثاني
بالتعين على ذلك الاثر ويتعين معه مثل تبريد الماء فان فيه قوة تعاين على هذا الاثر واما ان يكون فيها ما يعاوق الاثر لكنه يزول عند
حدوث ذلك الاثر كالتسود فاذا شاب غيره سواد واما ان لا يكون فيها معاوق ولا معاون كالتغير في قبول الطعوم فهو في هذه
الاقسام يجوز ان يتشبه المنفعل بالفاعل فيشبهها تماما مثل الذي يحيل الماء نارا او الملح يحيل العسل ملحا فان الصور الجوهرية التي بهذه الامور
لا يكون متفاوتة بالشدة والضعف كما هو المشهور والزيادة فالمراد الا ان تلك الصور لكونها تماثل المادة في الفاعل ولا معاوق
ولا منازع فيه في حصول تلك الاثار بتمامها واما اذا كان في المادة ما يعاوق الاثر وهو الاستعداد الناقص كالماء في قبوله السخونة
من النار لان الطبيعة مانعة عن قبول هذا الاثر فههنا المنفعل اضعف من الفاعل على كل حال لان في مادة المنفعل معاوقا عن
ذلك الاثر وليس في مادة الفاعل معاوق والشيء مع العائق لا يكون كالشيء لا معه ولهذا فقس النار اذا تسخن عن النار لا يكون سخونة
كسخونتها واما الايراد بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات يكون سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحرق البدن بها بمجرد الملاقات
دون النار فالجواب بوجوه مذكورة في الشفاء منها انها غليظة لزجة لضعف ملاقاة البدن بها عسرة الزوال عن البدن وكون النار
لطيفة

غير مرة فيها بما زعم بغيره ذات سطوح كثيرة غير متصلة بل مختلطة باجرام هوائية وارضية كما صرح وايضا من حاق جرمها فالسخونة المحسوسة من الجوا
المذابة اقوى مما يحس من النار وهذا كله اذا كان النظر الى حقيقة العلة والمعلول المشتركين في المهية واما اذا كان النظر الى وجودهما
فيحتمل التساوي بينهما من جهة التقدم والتأخر لان العلة مفيدة والمعلول مستفيد للوجود فالنار التي حصلت من نار اخرى وان تساوتا
في النارية لكن المفيدة اقدم من المستفيدة لا في كونها نارا بل في انها موجودة وكذا الاب متقدم على الابن لا في كونه انسانا بل في
كونه موجودا واما اذا كان المعلول لا يشارك العلة في المهية ولا في المادة بل في الوجود فالحق ان الوجود في العلة اقوى واقدم واغنى و
اوجب لكن الشيخ ذكر ان التفاوت بين الوجودين لا يكون بالاشد والاضعف ولا الاقوى والانقص لان الوجود من حيث هو وجود
لا يقبل ذلك بل الاختلاف بين العلة والمعلول انما يكون في امور ثلثة التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
اقول لعله اراد بالوجود هنا نفس المعنى العام الذي يقال له الوجود الاثباتي الذي يحمل على المهيات في الذهن ويوصف بالنسبة بينها
وبين كيفية الوجوب والامكان والامتناع ولذلك قيد الوجود في عدم قبوله الاختلاف المذكور بقوله من حيث هو وجود و
اما الوجود الحقيقي الذي يطرد العدم وينافيه فلا شبهة للمحققين بانه مما يتفاوت في الشدة والضعف والقوة كيف والشيخ قد
صرح في كثير من مواضع كتبه بان بعض الموجودات قوي الوجود وبعضها ضعيف الوجود كالزمان والحركة واشباههما وايضا الهيولى
يكون مشتركا بين الموجود الذهني والخارجي والتفاوت بينهما بالوجودين ولا شك ان الخارجي اقوى من الذهني لانه مبدأ الآثار
المختصة دون الذهني **فصل** في انه كيف يصح قولهم بان العلة التامة للشيء المركب يكون معه اعلم انا قد بينا ان مهية الشيء
من حيث صورته ومبدأ فصله الاخير لو وجدت الصورة مجردة او وجد الفصل الاخير فقط لكان جميع المعاني الداخلية في
مهية ذلك الشيء والمقومة لوجوده حاصلة لتلك الصورة لازمة لذلك الفصل فصورة الانسان مثلا اذا وجدت قائمة
بلا مادة لكانت مبدأ للنطق والحيوة والاحساس والتغذية والتوليد والتنمية الا انها لكمالها وغناها عن مواد هذه الآلات
لا تفعلها كما تفعل عند النقص والقصور عن درجة التمام وكذا الفصل الناطق يلزمه مفهوم الحيوانية وما يتضمنه اذا عرفت هذا
فنقول الاسباب والعلل انما يحتاج اليها الصورة في نحو وجودها الكوني لانها الامر الوحداني الذي له وحدة طبيعية ذاتية فاذا
وجدت لوجود عللها وشرائطها لزم في مرتبة وجودها وجود النوع المركب منها ومن المادة القريبة من غير استيناف علة اخرى
فعلى هذا الوجه يقال ان العلة التامة للمركب كانت معه في الوجود فهذا من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان المركب
كما انه موجود بالعرض على ما مر كذلك معلول بالعرض والمعلول بالعرض يجوز ان يكون مع ما هو علة له بالعرض او لا فتفكر
بالذات لا اليها فاعلم هذا فانه من الحكمة المشرقية **فصل** في احكام مشتركة بين العلل الاربع وهي امور ستة احدها ان لكل منها
بالذات وما بالعرض فالفاعل بالذات هو الذي لذاته يكون مبدأ للفعل والفاعل بالعرض ما لا يكون كذلك وهو على اقسام

الاول

الاول ان يكون فعله بالذات كالضد المضاد للشيء فينسب اليه وجود الضد الآخر فان حصوله بزوال ذلك الضد مثل السقمونيا
للتبريد فانه فعله بالذات ازالة الصفراء واذا زالت الصفراء حصلت البرودة فيضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا
للمانع وان لم يفعل مع المنع ضده كمزيل الدعامة فانه يقال انه هدم السقف والثالث ان يكون للشيء صفات كثيرة وهو بحسب
بعضها يكون فاعلا للشيء بالذات فاذا اخذ مع سائر الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني او الباني يكتب او الاسود
يتحرك والرابع الغايات الاتفاقية اذا انسبت الى الفاعل الطبيعي والاختياري كالحجر الذي شج عضوا عند الهبوط وانما هو من
لان فعله بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القبيل هبوط الارض لتشكل الى الكروية والخامس ان يكون
المقارن للفاعل على سبيل الوجوب يجعل فاعلا واما المادة بالذات فهي التي بخصوصها انها يكون قابلة للصورة والمعنى التي بالعرض
فامران الاول ان يكون يوجد القابل مع ضد المقبول فيجعل مادة المقبول كما يجعل الماء مثلا مادة للهواء والثاني ان يؤخذ
القابل مع وصف يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب يتعالج فانه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو
مريض واما الصورة بالذات فهي مثل الشكل للكرسي والتي بالعرض كالسواد والبياض له واما الغاية الذاتية والعرضية فلما سيعرف
ثانيها القرب والبعد فالفاعل القريب هو الذي يباشر الفعل بعينه لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الاعضاء والبعيد ما
وما قبلها والمتوسط كالقوة المحركة التي للوتر وقبلها القوة الشوقية وقبلها التصديق او ما في حكمه والمادة القريبة هي التي لا يتوقف قبولها
للصورة على انضمام شيء آخر اليها او حدوث حالة اخرى فيها مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيدة ما لا يكون كذلك كالماء بل وحده
لقابل بل هو جزء القابل او ان كان فلا بد من احوال يستفيد بها قبول تلك الصورة فالاول مثل الخلط الواحد لصورة العضو والثاني
مثل الغذاء لصورة الخلط والنطفة لصورة الحيوان فان ذلك لا يتم الا بعد اطوار كثيرة والصورة القريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي
الزوايا واما الغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وثالثها الخصوص والعموم فالفاعل الخاص ما ينفعل عنه شيء واحد كالنار
المحرقة لواحد والعام ما ينفعل عنه كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والعام قد يكون فاعلا لكل شيء كالواجب تعالى وقد يكون لبعضها كالعقل و
المادة اي صالحة لا يمكن ان يحلها الا تلك الصورة مثل جسم الانسان لصورته والمادة العامة مثل الخشب لصورة السرير والكرسي وغيرهما
والهيولى الاولى مادة للكل وفرق بين القريب التي هي فقد يكون قريبا وعاما مثل الخشب للسرير وغيره والصورة الخاصة هي حد الشيء وفصله
او خاصته والعامة كالاجناس لكل شيء والغاية هي ضرورة التي لا تحصل الا من طريق واحد والعامة هي التي تحصل من طرق متعددة ورابعها الكلي والجزئي
فالفاعل الجزئي هو العلة الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي والكلي في مقابل نظيره والكلي هو ان لا يوازي الشيء بمثله
مثل الطبيب لهذا العلاج والصانع للعلاج وفي المادة كذلك واما في الصورة فلا فرق بين الكلية والجزئية وبين الخصوص والعموم
واما في الغاية فالجزئي كعصمة زيد عن فلان الغريم في حركته المخصوصة كالاستيفاء من الظالم وخامسها البسيط والمركب فالفاعل البسيط

هو الشيء الاحدي الذات والحق الحقيق بذلك هو المبدأ الاول والمركب منه ما يكون موثريته لاجتماع عدة امور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون
السفينة او مختلفة النوع كالمجموع الحادث من القوة الجاذبة والحس والمادة البسيطة كالهيولى الجسمية والمركبة كالعقاقير للترياق والصورة البسيطة
مثل صورة الماء والنار والصورة المركبة مثل صورة الانسان التي هي عبارة عن المجموع الحاصل من عدة امور وفيه تامل والغاية البسيطة مثل الشبع
للاكل والمركبة مثل المطلوب المركب من امور كل واحد منها غير مستقل بالمطلوبية وسادسها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالنسبة
الى ما لم يشتعل فيه ويصح اشتعالها فيه والقوة قد يكون قريبة كقوة الكاتب المتدرب بالكتابة عليها وقد يكون بعيدة كقوة الصبي عليها والموضوع
قد يكون بالقوة مثل النطفة لصورة الانسان وقد يكون بالفعل كبدن الانسان لصورته واما الصورة فقد يكون بالفعل في ذلك عند
وجوده وقد يكون بالقوة وهي الامكان المقارن لعدم الصورة في الموضع المعين واما كون الغاية بالقوة او بالفعل او بالقوة فهو
لكون الصورة بالقوة وبالفعل لان الغاية بالقياس الى شيء صورة بالقياس الى صورته كما ان الغاية لشيء فاعل لغايته من حيث هو فاعل

فصل في انه هل يجوز ان يكون للشيء البسيط علة مركبة من اجزاء قد جوزه كثير من الفضلاء والحق امتناعه كما ذكره بعض المحققين مستدلا عليه بقوله
لا يجوز صدور البسيط عن المركب لانه ان استقل واحد من اجزائه بالعلية لم يكن مستند المعلول الى الباقي والا فان كان لكل تاثير في شيء من المعلول لا في كله لانه
خلاف الغرض لكان مركبا لا بسيطا وان لم يكن لشيء منها تاثير في شيء منه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان
عدميا لم يكن مستقلا بالتاثير في الوجود والا لزم الاثر المذكور في صدوره عن المركب ان كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان
مركبا وان لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثرا قال ويلزم منه ان يكون علة الحادث مركبة بوجوب حدوثها
ايضا والا لكان صدور الحادث في وقت دون ما قبله ترجيحا من غير مرجح فلو كانت بسيطة لوجب لاجل حدوثها حدوث علتها
لا الى المتناهي لا طرفها ولزم التسلسل المستحيل لتركبه من علل ومعلولات غير متناهية بخلاف ما لو كان علة الحادث مركبة خارجية فانه لا يلزم
التسلسل المستحيل لجواز تركبها من امرين قديم وحادث ويكون الحادث منها شرطا بعدمه بعد وجوده في وجود الحادث الممتنع عن العلة
القديمة والشرط جاز ان يكون عدميا فلا يجتمع اذن امور موجودة معا ولها ترتب العلية والمعلولية الى غير النهاية قال
ويلزم منه ان يكون لكل حادث مركبا والا لكانت علية بسيطة بل كل بسيط قديما ويلزم منه قدم النفس انتهى كلامه واعترض عليه
شارح كتاب حكمة الاشراق بان ما ذكره منقوض تفصيلا واجمالا ومعارض اما الاول فلانه على تقدير ان لا يستقل واحد من اجزائه
بالعلية يجوز ان يكون له تاثير في كل المعلول ولا يلزم منه خلاف المفروض لان المفروض عدم استقلاله بالتاثير لا نفي التاثير بل يجوز ان
يكون تاثيره فيه متوقفا على غيره كما سبق في كلام الماتن في مثال تحريك جماعة من الناس حجرا واحدا قال ولا نسلم انه ان لم يحصل للاجتماع
عند الاجتماع امر زائد هو العلة بقيت مثل ما كانت اذ لا يلزم من انتفاء امر زائد هو العلة انتفاء امر زائد هو شرط تاثيرها حال الاجتماع
فيما نحن فيه وعلى هذا لا يستقل الاجزاء مثل ما كانت ولا الكل غير مؤثر بل يكون مؤثرا لحصول شرط تاثيره واما الثاني فلانه يجوز

ما ذكره

ما ذكره لزم النفس المشبع لان الجزء الصوري من كل حادث مركب حادث لانه علة الفعل بل هو بالفعل وهو ان كان بسيطا فهو المطلوب وان كان مركبا
عاد الكلام ولا يتسلسل لاستحالة اللانهاية باجزاء الشيء بل ينتهي الى ما هو بسيط واذا كان حادثا بسيطا فعلى ما ذكره لزم ان يستند الى
علة بسيطة حادثة وتسلسل ويلزم النفس المشبع على ما عرفت واما الثالث فبان نقول ما ذكرتم وان دل على امتناع صدور البسيط عن المركب
فعندنا ما يدل على جوازه لانه اذا ثبت حادث بسيط بما عرفت من الطريق فنقول لا يخلو اما ان يستند الى علة بسيطة او الى ما هو مركب والا لزم النفس المشبع لما مر
غير مرة انتهى ما ذكره في ذلك الشرح ولنذكر في الحواشي التي علقناها على ذلك الكتاب في شرح بيان كلام هذا القائل في حل جميع ما ذكره
الا في قدم النفس على تفصيل لا يرد عليه شيء من الايرادات الثلث التي اوردها ذلك العلامة اما النقض التفصيلي فالمنع المذكور ساقط لا يقوله
يجوز ان يؤثر الشيء في كل المعلول ولا يكون مستقلا بالتاثير بل يكون تاثيره فيه متوقفا على الغير كما في المثال المذكور اذ هو ساقط لانه
لو كان لكل واحد من العشرة اذا كان مؤثرا في كل المعلول البسيط بشرط غيره على الاستقلال على ما جوزه لزم جواز ان يتحقق معلول واحد بعلل كثيرة مستقلة
بالتاثير مجتمعة وذلك واضح البطلان بيان الملازمة ان العلل ان كانت لكل واحد منها الاحاد بشرط الباقي وكانت الاحاد في درجة
واحدة ونسبتها واحدة في العلية والتاثير لزم ما ذكرناه وان كان واحد منها بعينه هو المؤثر بشرط البواقي ففي ذلك مع كونه ترجيحا بلا مرجح خلاف
الموجب كون ذلك الواحد بعينه وهو خلاف المفروض فان كان الاحاد مع وصف الجمعية هي العلة فوصف الجمعية محض اعتبار العقل اذ لم يكن
معها جزء صوري في الخارج والكلام في الجزء الصوري عائد كما ذكر والمستدل نفى الاجتماع الذي ذكره وان كان اعتباريا مجازا
فلا تاثير له في حصول امر مستقل خارجي ومثال تحريك الثقيل بعدة رجال مثلا التحريك بعضهم بما يساوي حده وان كان امرا موجودا فيكون
ويعود الكلام في حدوثه واما النقض الاجمالي فجوابه انا نختار ان الجزء الصوري للمركب ينتهي الى جزء بسيط لكن لم ان كل جزء من
اجزاء الحادث يجب ان يكون حادثا وجوديا موصوفا بحدوث زائد على هويته التي هي وبالاتصالية كما في اجزاء الزمان والحركة حتى
يحتاج ذلك الجزء البسيط الحادث الى علة حادثة بسيطة لا يلزم منه النفس المشبع واما المعارضة فمنقوض لنا لا نسلم ثبوت حادث
بسيط يزيد حدوثه على ذاته وهو في محل المنع كما عرفت وتعلم تحقيق مستند هذا المنع وما ذكره هذا القائل المذكور من ان علة الحادث
مركب من جزء مستمر وجزء متجدد ويكون عدمه بعد وجوده علة لوجود الحادث موافق لما ذكره الحكماء في ربط الحادث والكائن
بالقديم على طريقهم بواسطة الحركة التي يكون حقيقتها منتظمة من هوية متجددة عدم كل جزء منها شرطا لوجود جزء حادث ومطابق لما
حققناه وبرهنا عليه كما سنخبر بيانه في اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه من جهة اثبات جوهر متجدد الذات متقضي الهوية الاتصالية الذي هو
عين الطبيعة السارية في الاجسام لان حقيقتها باقية على نعت التجدد وعلته من اجزاء متصلة متكثرة في الوهم وجود كل منها يستلزم عدم الجزء
السابق وعدمه يستلزم وجود اللاحق وهذا الى اثباته لها اذ انها من غير جعل جاعل ولما طال الكلام في قدم النفوس فسيعلم بيانه في مباحث
النفس ان شاء الله تعالى من ان النفس جاعل نفس الحادث الوجود التعلقي ليست بسيطة كالصورة حتى يكون قديمة بل انها متعلقة الذات بجوهر طبيعي

حكم الطبيعة في اشتمالها حقيقتها على جزئين احدهما بالفعل والاخر بالقوة وهم وتحقيق ذلك ومما قيل في هذا المقام انه يجوز ان يكون
للبسيط علم مركب من اجزاء فان جزء العلة ليس للوحدة ان لا اثر له بنفسه بل المجموع له اثر واحد لا ان لكل واحد فيه اثرا فقد لا يكون لكل واحد
اثر ولا يلزم ان يكون حكم لكل واحد حكم على المجموع لانه لا يلزم من كون كل واحد من اجزاء العشرة غير زوج ان لا يكون العشرة زوجا فالمجموع
له اثر هو نفس المعلول الواحد وكما ان جزء العلة التي ذات اجزاء مختلفة لا يستقل باقتضاء المع ولا يلزم ان يقتضي جزء المع فكذلك الاجزاء
التي من نوع واحد فانه اذا حرك الف من الناس حجرا حركة ميلية في زمان ما وسافة ما لا يلزم ان يقدر واحد منهم على تحريك تلك المشقة جزء من تلك
الحركة الذي هو حصته منها بل قد لا يقدر على تحريكه اصلا واذا لم يقدر على تحريكه على الانفراد مع تاثيره عند الانضمام الى الباقية علم منه ان وجود الواحد
هو جزء العلة كعدمه عند الانفراد وليس كذلك عند الاجتماع هذا ما ذكره بعض الاعاظم قلت في الجواب تحقيقا للمقام ان المركب لابد كما ان يكون
له جزء صوري او لم يكن وصورة الشيء هي تمام حقيقته وجوده ووحدته وقد مر ان وجود كل شيء هو بعينه وحدته وما وحدته ضعيفة كالعدد وحده
يكون وحدته عين الكثرة والانقسام كان وجوده ايضا ضعيفا فالكثير بما هو كثير غير موجود بوجود اخر غير وجودات الاحاد والمعدوم بما
هو معدوم لا تاثير له ومثل ذلك الوجود الذي كالاعداد والمقادير كان تاثيره عين تاثير الاحاد والاجزاء فعلته كل موجود متصل
وحدة حقيقية لابد ان يكون وحدتها وحدة حقيقية قوية ووحدة معلولها فكل مركب فرض كونه علة لموجود ذو وحدة فلابد ان يكون له
جزء صوري هو في الحقيقة علة اذا تقرر هذا فقوله بل المجموع له اثر واحد قلنا المجموع له اعتباران اعتبار انه احاد فهو بالاعتبار الاول شيء
واحد لكن جهة وحدته اما ان يكون اعتبارا غير حقيقي كوحدة العسكر مثلا واما ان يكون امرا حقيقيا كالصور النوعية للمركب العنصري
ففي كون المجموع علة للاثر ثلثة احتمالات احدها ان يكون جهة التاثير والعلية من الاحاد والاجزاء فلابد ان يكون لكل واحد منها اثر ويكون
اثر المجموع مجموع اثر الاحاد والاجزاء والا فلا يكون للمجموع اثر اصلا اذ ليس المجموع الا عين الاحاد ووصف الاجتماع عليس من ابله
كفى ما في الواقع الا بمحض الاعتبار الذي لا اثر له والاحتمال الثاني ان يكون جهة التاثير الوحدة الجمعية الاعتبارية فالحكم فيه كالحكم في الاول
لان الوحدة ههنا ضعيفة تابعة لتكثر فكلها اثر ضعيف تابع لاثر الكثرة والعمدة والاصل في المؤثر ههنا الاحاد دون المجموع من حيث الوحدة
الاجتماعية والاحتمال الثالث فالحكم فيه على عكس ما سبق كتاثير المعاجين في جذب الحديد وتاثير الدرياقات في دفع السموم فالمؤثر
في الحقيقة هو شيء واحد انما هو واحد لا بما هو ذو اجزاء فثبت ان علة الواحد واحد بالذات وان كان كثيرا من جهة اخرى واما مثال
تحريك جماعة حجر الفيل او رسوب السفينة المملوءة من الحنطة في البحر مع ان بعض تلك الجماعة لا يقدر على تحريكه ولا الحبة الواحدة لها اثر في رسوبها
فالحق فيه ان لكل واحد من الاحاد والاجزاء اثرا ضعيفا في ذلك التحريك ولو في الاعداد وتحصيل الاستعداد باحالة المادة لكن نزول اثره
بتخلل الزمان بينه وبين اللاحق الاخر فالتاثيرات المتلاحقة من المتفرقات في التاثير يضمحل من اجزاء الزمان بعضها فلا يظهر اثر كل منها
ولا اثر المجموع لورود مضاد التاثير على كل منها حتى لو فرض حد كون تاثير كل منها وفعله سواء كان محسوسا او غير محسوس باقيا في المادة

المنفعلة

فرع د عتبار انه العدد ح

المنفعلة عنها المتحركة بها بان لا يمحو ذلك الاثر تراخي الزمان يلزم ترتب الاثر عند الافتراق كترتبه عند الاجتماع من غير فرق لكن قد يزول
اثر كل من الاحاد عند لحوق الاخر فان لكل فعل حسماني زمانا معينا لا يمكن اقل منه والاثر في الاكوان طويلا كان او قصيرا كما في اثر اللمسة
الضعيفة في الشخص الحديد بملحظة فلو فرض في مثال تحريك الرجال لحجر القيل ان بقاء اثر التحريكات المتلاحقة كما ثر كل منهم تاثيره حينئذ في تمام
في الزمان لكان التاثير المذكور المعين حاصلا عند تحريك الرجل الاخير اياه وعند حصول المبلغ المذكور من الاحاد ولو على التراخي فرضا عند
ذلك رجلا واحدا لكانه حرك بقوة نفسه الواحدة حجرا عظيما واي المال انه قد تحرك بمجموع قوى تلك الاناسي فثبت ان الاجتماع في الزمان
الواحد ليس محتاجا اليه الا لاجل حصول جهة الجمعية الا عتبارية لاجل الحفاظ اثار الاحاد لئلا يزول بعضها عند حصول البعض كما هو واقع في
كل واحد بالفعل من زمان ما شرة فتامل في هذا المقام لتعلم حقيقة ما قررناه واوضحناه لتسعه في كثير من المواضع منها مسئلة كون القوى الجسمانية
متناهية الفعل والانفعال وغير ذلك والله ولي العصمة والالهام **فصل** مهية الممكن لسر صدور عنها لما علم بحيح وجودها او سر بعده ايضا
وعند قطع النظر عن الشرطية بما يبقى على امكانها الاصلي فمن خواص الممكن ما يصدق قضية عليه بالشرائط وليس لغيره من الجهات هذا ولا كونه للعلة
مقارنة العدم ولا من شرط تعلق الشيء بالفاعل ان يكون وجوده بعد العدم وكون الحادث مسبوق وجوده بالعدم من لوازم المستند الى
نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه فهناك عدم سابق ووجود لاحق ووصف تحقق الذات من كونها بعد العدم والعدم السابق مستند الى
عدم العلة والوجود البعد انما هو من افاضة العلة وكون الذات بعد العدم ليس الا وصاف الممكنة المتحققة ولا اللحوق بالذات بل هو لتلك
الذات حتى يفتقر الى علة غير الذات لاستلزام افراضا من الصفات بجواز تحقق الموصوف لعلة اخرى غير الذات او غير علة الذات مع
قطع النظر عن لحوق صفة الحدوث اي هو به امكانه مستدعية للتعلق بالعلة فيكون بدا انها من دون ان يلحقها الحدوث صادرة
عن الفاعل فتحقق غير مخلوط بالحدوث بل ازلي الوجود لعدم الوسط ثم فرض لحوق الحدوث بها لعلة اخرى يكون منافيا لما تحقق
بحسب نفس هويتها خارجة عن حد الامكان الى احد القسمين وانما امكانها من حيث اتصافها بصفة الحدوث فيكون الحادث واجب
الوجود بذاته او ممتنع الوجود بذاته وهو فاسد ويلزم ايضا كونه بذاته سرمدي الوجود او العدم ثم يلحقها حدوث مقابلة لعدمه
المحذور السابق على وجه افحش ومن البين انه لو فرض للحادث وجود لم يكن هو بعينه هذا الكائن بعد العدم فقد امتنع بالنظر الى هذا الوجود
الا ان يكون بعد العدم فهذا الوصف له بنفسه من دون تاثير مؤثر فلا تاثير للفاعل الا في نفس الوجود مستمرا كان او منقطعا فالوجود وان
لم يكن واجب الحصول للحادث لكن حصوله بهذه الكيفية اعني الحدوث عند حصول الوجود له واجب ولا استبعاد في ان يكون اتصاف الشيء
ببعض الصفات ممكنا الا انه متى اتصف به يكون اتصافه بصفة اخرى عنده ذلك واجبا والواجب لا علة له ولا يلزم من كون وجوده او عدمه
يمكن ان يكون وان لا يكون كون وجوده بعد العدم او عدمه بعد الوجود يمكن ان يكون وان لا يكون حتى يحتاج الى سبب معين فلا سبب
لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد العدم ولقد ظن قوم ان الشيء انما يحتاج الى العلة لحدوثه وينبغي ان علة

ربما

مفسر الذات ح

ازلام

افتقاره الى الفاعل ان الحدوث فاذا احدث ووجد فقد استغنى عن العلة وهذا ايضا باطل لانا اذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق
وكون ذلك الوجود بعد العدم وتفحصنا عن علة الافتقار الى الفاعل من احد الامور الثلثة ام امر رابع مغاير لها لم يبق من الاقسام الا
القسم الرابع اما العدم السابق فلانه نفي محض لا يصلح للعلية واما الوجود فلانه مفتقر الى الايجاد والمسبوق بالاحتياج الى الموجد المتوقف
على علة الحاجة اليه فلو جعلنا العلة هو الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب واما الحدوث فلا افتقاره الى الوجود لانه كيفية وصفة له وقد علمت افتقار
الوجود الى علة الافتقار بمراتب فلو كان الحدوث علة الحاجة يتقدم على نفسه بمراتب فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت وهو ما يبان طرفيه
القوم **فصل في ان البسيط الذي لا تركيب فيه اصلا لا يكون علة لشيئين بينهما معية بالطبع** البسيط اذا كان ذاته بحيث حقيقة البسيط علم
ان كانت ذاته محض علة لذلك الشيء بحيث لا يمكن للعقل تحليلها الى ذات وعلة ليكون علتها لا بنفسها بل من حيث صفة زائدة او شرط
او غاية او وقت او غير ذلك فلا يكون مبدأ بسيطا بل مركبا فالمراد من المبدأ البسيط ان حقيقته التي بها يتجوهر ذاته هي بعينها كونه مبدأ
لغيره وليس علة لشيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب
بالاخر وهو صنعة الكتابة فاذا كان كذلك وصدر عنه اكثر من واحد ولا شك ان معنى مصدر كذا غير معنى مصدر كذا فيتقوم ذاته من
معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض فافهم هذا ودع عنك الاطنابات التي ليس فيها كثير فائدة واياك ان تفهم من لفظ الصدور وامثاله
الامر الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهور ان الكلام ليس فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان يكون للعلة
خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره وتلك الخصوصية هي المصدرية الحقيقية وهي التي يعبر عنها تارة بالصدور ومرة بالمصدرية
وطورا بكون العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام احتراز ان الخصوصية ايضا لا يراد بها المفهوم الاضافي بل امر مخصوص
لارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص لا شك في كونه موجودا او متقدما على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لهما وذلك قد يكون نفس العلة
اذا كانت العلة علة لذاتها وقد يكون زائدا عليها فاذا فرض العلة بامر بسيطا حقيقيا يكون معلوله ايضا بسيطا حقيقيا او
بعكس النقيض كل ما كان معلوله فوق واحد ليس بعضها بتوسط بعض فهو منقسم الحقيقة الى امرين او في وجوده شك واذا تقرر هذا فمن
استخف ما عورض به البرهان المذكور قول بعض المعروفين بالفضل والذكاء ان المركز نقطة وهو نهاية جميع الخطوط الخارجة عنها الى المحيط
يلزم تغاير مفهوم كون تلك النقطة نهاية لتلك الخطوط الكثيرة ان يكون النقطة مركبة من امور غير متناهية وبلية في السخافة والوهن وعلم
الوحدة المعينة اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت الاثنوة للجملة الاخرى فيلزم
من تغاير المجموعين ان تصير الوحدة الماخوذة فيهما جميعا اثنين ولكان هذا القائل لم يتدبر لم يفهم كون المبدأ البسيط الحقيقي مبدأ او لا يمكن له
تصور معناه فضلا عن اثباته او نفيه وفي كتب الشيخ الرئيس بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب قوله لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين
كا وب مثلا لكان مصدرا لا ا وما ليس ا الان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور ب

لا أعني

لا اعني صدور ب كما ان الجسم قابل الحركة والسواد والسواد ليس بحركة فيكون الجسم قابل الحركة وما ليس بحركة فيلزم التناقض وذلك
وهما فاسدان والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس قولنا ان زيدا ابيض [illegible] نقيض قولنا
فيه اسم وفيه ما ليس اسم فان في الاول القول مجتمعا وفي الثاني مجتمعا فان مثل هذا الكلام في السقوط اظهر من ان يحتج على ضعفاء
العقول فلا ادري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب ممن يغتر بغيره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له الة يحفظه بها عن الغلط
ثم لما جاء الى المطلب الاشرف اعرض عن استعمال تلك الالة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره ايضا يدل على انه
والمحبة على ان الجميل الغدر ما تصور معنى الواحد الحقيقي وكونه مبدأ الشيء وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يحكم بالمنطق مع فقد وجوه
الحكماء ارسطاطاليس [illegible] واضعا ان هذا الرجل يتمنطق على المشائين فهو ايضا يتمنطق على مثل الشيخ الرئيس فاضل العلامة المحقق
منه غيا وضلالا وحمقا وسفاهة فاما قد [illegible] ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من حيث هي ليست الا هي
فاذا كان البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ولما ليس ا كانت مصدريته لما ليس ا غير مصدريته لا لانها نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته
هذا هو التناقض واما ما ذكره العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور ا لا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور
ا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية اخرى بلا صدور ا ومن حيثية اخرى بنقيضه
اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر
فهو من حيث الاتصاف بذلك الشيء لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة ففيه بحث اما اولا فلان اجتماع
النقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشرط التناقض وحدات مشهورة ولم يشترط احد في
التناقض كون الموضوع واحدا حقيقيا واما ثانيا فلانا لا نم ان اتصاف الشيء بامر هو بعينه لا اتصافه باخر غاية الامر انه
لا يصدق عليه اتصافه باخر ولا يلزم منه ان يصدق عليه لا اتصافه باخر واما ثالثا فلا تناقض باجتماع كل مفهومين
متنافيين في الوجود الا في موضوع واحد من جهة واحدة لو بان خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما متناقضا ولم
يقل به احد واما رابعا فلان التناقض لمعنى المصدرية والروابط من المفهومات التي من شانها ان يحمل على الذوات اشتقاقا
لا مواطاة انما يعتبر بحسب هذا الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء كونه
موجودا عدمه لا لا وجوده وان كان كل من اللاصدور واللاوجود نقيضا لنفس الصدور او الوجود بحمل على لكن لا يجوز اتصاف
الموضوع بهما على هذا الوجه لانهما ليسا نقيضين بحسب الحمل المذكور ولا يخفى عليك ان هذا البحث غير وارد على ما حررناه
حقيقة الصدور من انه ليس المراد منه المعنى المصدري الاضافي بل هو عبارة عن نفس الذات في العلة البسيطة كما لا يخفى على البصير المتوقد
والذكي المدقق وسنعيد الى هذا المقام في قسم الربوبيات بزيادة تحقيق وتنقيح **فصل في ان المعلول الواحد هل تستند**

الى علل كثيرة اما الواحد الشخصي فمن المستحيل استناده الى علتين مستقلتين مجتمعتين او متبادلتين متناوبتين لا ابتداء ثبا او تعاقبا او جمعا

الا لاستغنى عن كل منهما اما ان يكون لخصوص كل منهما او واحد منهما مدخل في وجود المع فيمتنع وجوده بالآخر بانفراده بل وجب وجوده بمجموعهما

واما ان لا يكون لشيء من الخصوصيتين مدخل في ذلك فالعلة بالحقيقة هي القدر المشترك والخصوصيات ملغاة فيكون العلة على التقديرين

امرا واحدا ولو بالعموم وما قيل من ان العلة يجب ان يكون اقوى تحصلا واشد وحدة من المعلول ان اريد منها العلة الفاعلية دون الضمائم و

الشرائط والمعدات فان الشيخ الرئيس بعدما حقق في بحث التلازم بين الهيولى والصورة من الهيئات ان تشخصات الصورة من حيث هي صورة

ما شريكة لعلة الهيولى من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول المجموع من تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام لا

يكون علة للواحد بالعدد ومثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة

عمومه لواحد بالعدد يعله للواحد بالعدد وهنا كذلك فان المادة بالنوع مستحفظ لواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشيء جا

للمادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور متغايرة ايها كانت انتهى ومن وجه آخر اذ لو كان كل منهما او واحد منهما مستقلة بالتاثير كان

المع معها واجب الوجود والواجب يستحيل تعلقه بالغير فهو مع كل واحدة منهما يمتنع افتقاره الى الآخر فيمتنع افتقاره اليهما معا

واجب الافتقار اليهما معا اما الواحد النوعي فالصحيح جواز استناده الى المتعدد كالحرارة الواقعة احدى جزئياتها بالحركة واخرى بالشعاع

واخرى بالغضب واخرى بملاقاة النار والدليل المذكور غير جار فيه وقد يكون لاشياء كثيرة لازم واحد واللازم معلول للملزوم كيف وطبائع

الاجناس لوازم خارجية للفصول والجنس انما يتقوم في الوجود بالفصل المقسم كما علمت وكذا الامكان في الممكنات المختلفة المهيات والزوجية

في الاربعة والستة وهما نوعان من العدد وكذا غيرها من مراتب الازواج وكيف والاختلاف حكم واحد مشترك عرضي بين المختلفات وليل

عرض معلل بمعروضاته وما ظن ان العلل المختلفة لا بد لها من قدر مشترك في وصف عام يكون جهة استناد ذلك المع اليها فهو غير مستقيم فانها

ننقل الكلام الى تلك الجهة المشتركة فان لم ترد بها ان لم يكن لجهتها اخرى مشتركة فذلك هو المطلوب والا لزم التسلسل في الجهات الا ان يكر فان

قلت المعلول اما ان تفتقر لمهيته الى علة معينة فاستحال استناده الى غير تلك العلة وان لم تفتقر اليها لمهيته كان غنيا عنها لذاته و

الغني عن شيء لذاته لا يكون معلولا له قلت المع من جهة امكانه لذاته يفتقر الى علة ما لا الى علة معينة لكن استناده الى العلة المعينة

يعود الى العلة لان ذات العلة لما هي هي مقتضية لذلك المع فالافتقار المطلق من جانب المع وتعيين العلة من جانبها **فصل في احكام العلة**

الفاعلية قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات او عدم الفرق بين ما بالذات

وما بالعرض كما قيل ان الفاعل قد يتقدم على المع فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون الفاعل فاعلا

والفاعل ايضا قد يكون بالذات مثل الطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض لا لانه مصحوب بما هو فاعل حقيقة كما في الطبيب تعالج فان

المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث ان معلوله بالذات امر آخر يلزمه شيء من الحيثية ككاتب فاعل بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا

لانه

لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة كون مزيل الدعامة

علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدأ الحياة لا الطبيب ومبدأ الانحدار الثقل الطبيعي للسقف وكذا الحكم في جعل النار علة للحرارة والسخونة

وطرح البذر في الارض علة للزرع في المقدمات ومن بعد الشيخ في هذه الاشياء فان هذه ليست عللا بالحقيقة والغلط الذي وقع لهم من عدم

وجوب كون العلة مع المع حيث وجد والابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والمسخن بعد النار انما نشأ لهم اخذهم ما بالعرض مكان ما

بالذات فان البناء حركته علة لحركة ما ثم سكونه علة لسكون ذلك اللبن واتمها علة الحركة علة لاجتماع مادة ذلك الاجتماع علة

لتشكل ما ثم انحفاظ ذلك الشكل فيما يوجب طبيعة اللبن من الثبات على نحو الاجتماع وكذا الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا

وبقاؤه حيوانا فعلته واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل ان يبطل البرودة المانعة لحصول السخونة واما حصول السخونة فانما

يستحيل الى النار فالفاعل الذي يكسو العناصر صورها ويستمر من ان علة كل جسم امر عقلي بالقدح وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا

نار جسمانية احق بان يكون متقدمة بالعلية من نار اخرى كذلك بالجملة فكل نوع امكانه متفق الافراد في المعنى النوعي الغير المتفاوت فيها

لم يمكن لها بذاتها وجود علة خارجة عن النوع فقد ثبت ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومعينات وبالجملة علل بالعرض

فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده كما هو عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات مما لا يفيده وجودا غير التحريك فضربه

دو شأن مثل هذه العلة يكون معدة وليست علة بالذات والجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض القوة والقابلية لا يكون علة لوجود

وكذا الصورة اذ لا وجود لها من دون الهيولى والايجاد يتوقف على الوجود فلو كان الجسم او صورته علة لوجود لكان العدم مفيدا للوجود

فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو صحت فهي يكون الامداد علوي وانما هي روابط ومصحح

الوجود واذ قد علمت ان وجود المع لا يساوي وجود العلة اذ وجود العلة بنفسها ووجود المع من وجودها فيكون للعلة اختصاص وجوب

في ذاته من حيث لم يضف الى المع والمع ليس كذلك اذ كان مضافا الى العلة فالعلة بهذا احق من المعلول فيتبين من ذلك ان

العرض لضعف وجوده لا يكون علة لوجود الجوهر لتأخره في الوجود عن الجوهر وان الموجودات المركبة لا يكون علة للبسائط لتقدم

البسيط على المركب فلا يكون جسم علة لعقل ونفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق اذ العلة يجب ان يكون حظ

من الوجود اوكد من المعلول وهم في بقية ما شئت من البطلان واغرق في الهلاك والفساد من جملة الآراء المحتبسة والعقائد

الرديئة المهلكة للنفوس معتقدها اعتقاد من يتوهم ان العالم مستقل بذاته مستغن في وجوده عن فيض بارئه عليه بالحفظ والادامة

والامساك والابقاء فان هذا الاعتقاد مع بطلانه وفساده كما علمت يغري صاحبه في المعاد بوبال ظلمه بباريه وبما يوجب

ان يكون معرضا عن ربه ناسيا ذكره غافلا عن دعائه مشغولا بما سواه من اغراض دنياه ويكثن لزهرتها وملكه بها واخلده الى

الارض فهو لا يذكر ربه الا ناسيا ولا يدعوه الا لاهيا ولا يسأله الا بطرا او رياء او مضطرا عند الشدائد والمصائب والضراء

على كره منه وحيرة وضلال كما نشاهد في اكثر الناس الذين فقدوا افقه الطبايعهم هذا الراي وان لم يصرحوا به فهم عن ربهم لمحجوبون طول
عمرهم وبصائرهم جاهلون لا يعرفون حق معرفته فهم في عماء وضلال في هذه الدنيا وفي الاخرة اعمى واضل سبيلا واما من اعتقد بان
هذا الاعتقاد والموحدين العالمين بان العالم محدث مخترع مطوى في قبضة باريه محتاج اليه في بقائه ويفتقر اليه في دوامه لا يستغنى
عنه طرفة عين وان امسك الفيض عليه لحظة فلحظة لانه قابل فيضه امرا واحدا متصلا لو منع العالم ذلك الفيض في لحظة والامساك طرفة عين تهافت
السموات وبادرت الافلاك وتساقطت الكواكب وعدمت الاركان وهلك الخلائق ودثر العالم دفعة واحدة بلا زمان كما ذكره
في قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده
وفي قوله والارض جميعا قبضته يوم القيمة والسموات مطويات بيمينه فهذا من اجود الاراء الجيدة والاعتقادات الصحيحة
المنجية للنفوس من عذاب الابدان الجحيمية بما من موبقات الرغبة الى الزخارف فان من يعتقد هذا الراي يكون دائما متعلق القلب
معتصما بحبله متوكلا عليه في جميع احواله مسندا ظهره اليه في جميع تصرفاته واعماله في حل وقارب بلا اياه حوائجه مفوضا اليه
سائر اموره فيكون له قرب الى ربه وحبوة لنفسه وهذه لعقليه وكمال لها كتمثيل تنبيهي فاذن ما اسهل كان من توهم بعض
ان وجود العالم عن الباري جل شانه وعظم كبريائه ليس كوجود الدار عن البناء وكوجود الكتابة عن الكاتب لما بين العالمين المستقل
بذاته المستغني عن الكاتب بعد فراغه لكن كوجود الكلام عن المتكلم ان سكت بطل وجود الكلام بل كوجود ضوء الشمس في الجو
ما دامت الشمس طالعة فان غابت الشمس بطل وجدان الضوء عن الجو لكن شمس الوجود يمتنع عليه العدم لذاته وكان الكلام
ليس جزء المتكلم بل فعله وعمله ظهر بعد ما لم يكن فعل وكذا النور الذي يرى في الجو ليس جزءا من الشمس بل هو انبجاس وفيض منها فهكذا الامر
والحكم في وجود العالم عن الباري جل شانه ليس بجزء من ذاته بل فضل وفيض يفضل ويفيض ولا ينبغي ان يتوهم متوهم ان وجود العالم
عن الباري تعالى يكون طبعا بلا اختيار منه كوجود الضوء من الشمس فانه طبعا بلا اختيار منها ولم يقدر ان يمنع نورها وفيضها لانها
مطبوعة على ذلك لان الباري تعالى كما يستوضح في مقامه مختار في فعاله نحو من الاختيار اجل وارفع مما يتصوره العوام مثل المتكلم
القادر على الكلام ان شاء تكلم وان شاء سكت فهكذا حكم ايجاد العالم واختراعه من الباري ان شاء افاض جوده وفضله واظهر
حكمته وان شاء امسك عن الفضل والجود كما ذكر في اية امساك السموات والارض فذكر وتلويح قد اشتهر من الفلاسفة الاقدمين
ان المؤثر في الموجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسايط كلها اعتبارات والشروط التي لا بد منها وان
تصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد وربما احتج عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان عقليا
او حسيا لا يفيد وجودا اصلا والا لكان المعدوم الذي هو بالقوة اشترك في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم
جزء علة الوجود وهو محال فلا يصح افادة الوجود الا ممن هو بري عن القوة من جميع الوجوه وهو الواجب وجوده لا غير وهو

الجهة وان

الجهة وان استحسنها الجمهور لكن يرد عليه ان الامكان المعبر عنه بالقوة وان كان امرا ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته من حيث
هو لكنه غير ثابت له في نفس الامر لان الثابت له فيها انما هو الفعلية والوجوب بجعل الفاعل اياه وذلك الاعتبار ايضا وان كان
في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يوجب اتصاف الموجود به في الواقع لان الواقع اوسع من تلك المرتبة والسر فيه ان الامكان
امر عدمي وهو سلب ضرورة الطرفين عن نفس الذات الموصوفة بصورة العدم بما في الواقع واتصاف الشيء بامر عدمي في مرتبة من الواقع
لا يوجب اتصافه بذلك الامر في الواقع وهذا بخلاف الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في الواقع فان زيدا مثلا
اذا كان متحركا في مكان من الامكنة كالسوق مثلا يصدق عليه انه متحرك في الواقع ولا يصدق عليه انه ساكن باعتبار عدم حركته
في البيت بل ذلك لم يكن متحركا اصلا نظير هذا ما قالوا من ان تحقق الطبيعة يتحقق فرد ما وعدمها بعدم جميع الافراد ثم لم يظهر مما ذكر منشأ
كون بعض الممكنات كالعقل مفيد الوجود ولا يلزم منه شركة العدم والقوة في افادة الوجود والتحصيل وايضا سلب الامكان
للممكن صفة ثابتة له في الواقع لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له بحيثية وجوده
كما ان القوة للحيوان مثلا لا مدخل لها في تحريكه واحساسه ولو سلم ان فاعلية لا تحصل الا بالامكان لكن لا يلزم كونه جزءا للمفيد الوجود
بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تأثير الصورة عندهم لجواز ان يكون لها تأثير ما من تعين وضع الصورة وتشخيص
اثرها لا لان يكون المادة من الفاعل العلة القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا لا تتوقف على تعدادهم في صدور
الافلاك عن العقول بواسطة جهة الامكان والامكان عدمي فان المخلص بواسطة الامكان وان كان صفة ثابتة للممكن ايضا لكن
الممكن وحقيقته محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونه ممكنا وخصوصا عند المتأخرين القائلين بان الوجود العارض
لها حقائق متحققة الذوات المتكثرة في مفهوم شامل عرضي فكيف لا يلزم من تعويل ساطة الامكان انتفى واسطة الوجود فلا يمكن التمسك في
اثبات هذا المطلب الشريف بتلك الحجج الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الهياكل للعقول والجواهر العقلية وان كانت فعالة لا
انها وسايط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور القوي لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالانارة فالقوة القاهرة الواحدية
لا يمكن الوسايط لوفور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق بقوله وكما لا يتصور استقلال النور الناقص في التأثير في مشهد نور يقهره دون
غلبة التام عليه فينفعل في ذلك التأثير فنور الانوار هو الفاعل مع كل واسطة والمحصل فعلها والقائم على كل فيض فهو خلاق المطلق
مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن ليس فيه شأن فهو وان كان في القوة والمتانة اقوى من الحجج السابقة عند العالم بقواعد حكماء
الفرس والاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن يحتاج هذا الامر اقناعا لا يجوز الاكتفاء به في اسلوب البحث والمناظرة ولنا
والهام برهاني حكمي على هذا المقصد العالي سنطلع عليه ان شاء الله تعقيب وافادة الفاعل الناقص يحتاج الى محرك والات
حتى يصير تاما في نفسه محصلا في المادة والفاعل الكامل هو الذي يتبع الصورة الموجودة في ذاته وجودها الصورة في مادتها تم افاد

نثبت في الوجود فاعل ومبدأ اعني يجب ان لا يكون اقدم من وجوده وجود ولا في مرتبة وجوده وجود فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع
ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء اسبق اولية وتقدما وعلم من هذا ان وجود ما يوجد عنه انما هو على محض فيض
وجوده لوجود ما سواه مع علمه ورضاه ولا لغيره وجود ما يوجد عنه لا لاو كراهة او لذة او ابتهاج او نفع او تخلص من مذمة او غير ذلك
من المنافع لكونه غنيا عن ما عداه فلذلك وجوده الذي يتجوهر به ذاته هو بعينه جوده الذي يحصل منه غيره بل هاهنا ذات واحدة وحيثية
واحدة لا انه ينقسم الى شيئين يكون باحدهما يتجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر بمتقدمهما ونصدر بالآخر
وهو النطق ونكتب بالاخر وهو صناعة الكتابة وبالجملة لا يحتاج الفاعل الاول في ان يصدر عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حكم
او آلة كما يحتاج النار في احراقه الشيء الى صفة الحرارة والشمس في اضائتها اطراف الارض الى الحركة والبخار في تحريك الدولاب الى الفاكس
ولا يمكن ان يكون له في فعله عائق او شرط منتظر افادة تفصيلية اصناف الفاعل ستة لانه اما بالطبع وهو الذي يصدر عنه
فعل بلا علم واختيار ويكون فعله ملائما لطبعه والثاني ما بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا علم منه ولا اختيار ويكون فعله
على خلاف مقتضى طبيعته والثالث ما بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد ان يكون من شانه اختيار ذلك الفعل وعدمه
وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في كونها غير مختارة في فعلها ومن ان فاعليتها على سبيل التسخير والاستخدام من الغير اياها سواء كان المسخر
القاهر والمستخدم المسخر العالي ايا ما في الفاعلية على هذه الطريقة او على طريقة الارادة والاختيار وكاستخدام النفس
لبعض القوى لفعاله المدرسة في افاعيلها من قبيل الاول والثاني كما في الماء بنية غيرها من القوى العضلية بتوسط الجوارح والاعضاء
وهذه القوى في العالم الصغير الانساني بمنزلة الاشخاص الحيوانية في العالم الكبير واستخدامها لبعضها من قبيل الاول والثاني كالملائكة العمالة
عن القوى الغاذية والمنمية كحركات القبض في الانقباض وفي الانبساط والغضب والشهوة التي موضوعاتها الاجسام اللطيفة من الاخلاط
الارواح ومباديها القوى المستعلية النفسانية وهذه المبادي في عالمه الصغير كالملائكة السماوية المسخرة لعالم الامر في العالم الاعلى فكما انهم
لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فكذلك نظائرهم في طاعة النفس الناطقة وكما ان اشخاص الناس منهم من عصى امر الله عباده
على السنة رسله وفي كتبه ومنهم من اطاع فكذلك نظائرها من القوى في طاعة النفس وعصيانها فيما يامرها به وتنهيها عنه والرابع ما يكون بالقصد
وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا بارادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته وقوته من دون انضمام
الدواعي وشرط الصوارف الى فعله وتركه في درجة واحدة والخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الامر ويكون علمه بوجه الخير
في الفعل كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذات الفاعل على ان الفاعل بالعناية من غرض الصدور
السادس هو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته سببا لوجود افاعيله التي هي عين علومه ومعلوماته لوجوب اتحاد العلم
بها من بعض بالفعل فاضت بها من غير تعدد فلا تفاوت في الذات ولا في الاعتبار لا بحسب اللفظ والتعبير وهذه الثلاثة الاخيرة

ناكون

يكون كل منها فاعلا بالاختيار وان كان الاول منها مجبورا في اختياره لان اختياره حادث فيه بعد ما لم يكن وكل حادث محدث
فيكون اختياره عن سبب مقتض وعلة موجبة فاما ان يكون ذلك السبب هو اختياره او غيره فان كان غيره فثبت المدعى وان كان هو نفسه
ان يكون سببية الاختيار باختياره او لا وعلى الاول يعود الكلام ويتجاوز القول الى تسلسل الاختيارات الى غير النهاية او ينتهي الى اختيار
يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون مضطرا ومجبورا على ذلك الاختيار من غيره ومقتضيه الاسباب الخارجة عنه ومنتهية
الى الاختيار الازلي الذي اوجب الكل على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داع زائد ولا قصد مستانف ولا غرض عارض واذا علمت اقسام الفاعل
فاعلم انه ذهب جمع من الطبائعيين والدهرية خذلهم الله الى ان مبدأ الكل فاعل بالطبع وجمهور المتكلمين الى انه فاعل بالقصد
والشيخ الرئيس وفاقا لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء الخارجية بالعناية وللصور العلمية الحاصلة في ذاته على رايهم بالرضا وصاحب
الاشراق متابعا لحكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل للكل بالمعنى الاخير وتحقيق الحق في مستانف الكلام ان الاصول الالهية تشهد بان
فاعل الكل لا تكرر اتصافه بالفاعلية بما حد من الوجوه الثلثة الاول وان ذاته ارفع من ان يكون فاعلا بالمعنى الرابع لاستلزامه مع قطع
النظر عن الاضطرار الى الكثرة بل التجسيم تعالى عن ذلك علوا كبيرا فهو اما فاعل بالعناية او بالرضا وعلى الوجهين فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا بالايجاب كما توهمه جماهير من الناس فان صحة الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدميها وتاليها بل تحقق
او كذبه بل امتناعه الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل الكل لما تحقق علمه بالكل قبل وجوده بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي
هو عين ذاته منشا الوجود فيكون فاعلا بالعناية ثم جميع اصناف الفاعلية المذكورة والي الستة المسطورة متحققة في النفس الانسانية
بالقياس الى افاعيلها المختلفة فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها بالرضا وكذا بالقياس الى الحوادث الجزئية المنبعثة عن ذاتها اذا استخدم
اياها المتخيلة في تخيلاتها فان النفس تستخدم المتفكرة في تفصيل الصور الجزئية وتركيبها حسب شرع الطبائع المتحركة لتحصيل
المقدمات ثم لبس لتلك القوى ادراك في ذاتها لكونها جسمانية محجوبة من مواقع الادراك كما سيتحقق ان الوهم الذي هو رئيس سائر القوى يتحكم
نفسها فكيف حال سائر المدارك الجزئية واستخدامها لا يتم الا بادراك جزئي لا يستتم مما يستخدم فيه النفس جزئي من الآلات المنبعثة عنها
بنفس فانها المدركة وهذه ذواتها المدركة لا بادراك حكم القوى لذواتها لما علمت ولا بادراك اخرى اذ لا آلة لآلة وفاعليتها بالقياس
لما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كما يسقط عن الجدار المرتفع الى ما يحصل منها بتخيل السقوط وكالقبض الحاصل في جرم
المعصر بمجرد تصوره للمشتهى ومن فاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب الدواعي الخارجة عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها
واستكمالها بها بالقصد كالكتابة والمشي وغيرهما وفاعلية النفس الصالحة الخيرة لفعل القبائح كفعل الزنا وشهادة الزور
والكذب على الله بالجبر وفاعليتها بحفظ المزاج وافادة الحرارة الغريزية في البدن والصحة وسائر ما اشبههما بالطبع وفاعليتها
للحرارة الحمائية والمرض والسمن المفرط والهزال فصل في ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام كيف لا

اول م

الصادر م

ممکنه

بالعرض

لا يتصور بينهما الانفكاك بيانه ان الفاعل اما ان يكون لذاته موثرا في المعلول او لا يكون فان لم يكن تاثيره في المعلول لذاته
بل لا بد من اعتبار قيد آخر من آلة او وجود حالة او صفة او ارادة او آلة او مصلحة او غيرها لم يكن ما فرض فاعلا فاعلا بل الفاعل انما هو
ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في المفروض اولا فاعلا الى ان ينتهي الامر يكون هو لذاته وجوهره فاعلا فيقال عليه
كل فاعل تام الفاعلية بذاته وسنخه وحقيقته لا بامر عارض له فاذا ثبت ان كل فاعل تام فهو بنفس ذاته فاعل وبهويته مصداق للحكم
عليه بالاقتضاء والتاثير فثبت ان معلوله من لوازمه الذاتية المنتزعة عنه المنتسبة اليه بسنخه وذاته ولعل مثل ان نقول صحيح على ما ذكرت
ان يحصل من العلم بالعلة الفاعلية العلم بالمعلول ويلزم على هذا انا اذا عرفنا حقيقة شيء من الاشياء ان نعرف لازمه القريب ومن لازمه
الثاني ومن الثاني الثالث حتى نعرف جميع لوازمه في آن واحد وما من شيء الا وله لازم وللازمه لازم وللازم لازمه ايضا لازم الى
غير النهاية فيلزم ان للنفس ادراك الامور الغير المتناهية دفعة واحدة وذلك بين الفساد وحله من وجوه الاول انا وان سلمنا ان العلم بحقيقة
شيء يستلزم العلم بلوازمه الذاتية كما هو مقتضى القاعدة المذكورة لكن لا نسلم ان لكل شيء لازما حتى يلزم من ادراك شيء واحد ادراك
امور غير متناهية لكن لا نعرف من الحقائق الا صفاتها ولوازمها الاخيرة وآثارها القاصية دون انفسها ومباديها واسبابها القصوى
لا يقال ان تلك الصفات كما هي لازمة لتلك الماهيات كذلك الماهيات ايضا لازمة لتلك الصفات فاذا ساعدتم على معرفة الصفات
لزمكم ان يكون العلم بها مقتضيا للعلم بتلك الماهيات ثم يكون العلم بتلك الماهيات علة للعلم بسائر الصفات لانا نقول لا يجوز
ان يكون الصفات لازمة للموصوفات بلا عكس فان الزوايا الثلث من المثلث يلزمها ان يكون مساوية لقائمتين
وتساوي القائمتين لا يلزمه الزوايا الثلث من المثلث كالزاوية بين اللتين يحدثان من خط مستقيم قام على مثله فانهما مساويتان
لقائمتين مع عدم المثلث وزواياه لانا نقول ان من المستبين عند الحكماء ان علمنا بنفسنا هو نفس نفسنا فاذا علمنا كيفية
نفسنا حاضرا ابدا فيجب ان نعرف جميع صفات انفسنا ولوازمها وآثارها من قواها وشعبها ومن جملة لوازمها السعادة والمعاد على البدل
وامتناع قدمها وفسادها فيجب ان يكون العلم بهذه الاحوال يقينا حاصلا من غير نظر وكسب لانا نقول اللوازم على ضربين لوازم
اعتبارية ولوازم غير اعتبارية ومعنى الاعتبارية ههنا ما لا يكون لها ثبوت الا في الذهن وعند اعتبار العقل اياها وهذا
مثل كون النفس قائمة بذاتها غنية عن الموضوع وكونها ممكنا حادثا وباقيا بعد خراب البدن فان بعض هذه الصفات
كالغنى والتجرد عبارة عن سلب شيء عنها والسلوب لو كانت ثابتة لكان لشيء واحد صفات غير متناهية لاجل سلوب غير
متناهية عنه لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية فيقتضي عللا غير متناهية لذلك وبعضها كالامكان والحدوث وكذا البقاء مما لو
اذا اعتبر كونه ثابتا في الخارج يتسلسل التسلسل فان الحدوث لو كان ثابتا لكان له حدوث وهكذا الى غير النهاية وكذا الحكم في البقاء
فعلمنا ان تلك الصفات مما لا وجود لها في الخارج فلا يكون ذات الشيء علة لتحققها حتى يلزم من العلم بها العلم بتلك الصفات

مطلق

مطلقا بل انما يكون لتحقق هذه الصفات عند اعتبار العقل لها لا مطلقا فيجب عند اعتبار جميع الاعتباريات والسلبيات ... العلم
بهوية النفس بتلك الاعتباريات المعتبرة وعلة للعلم لوجود هذه اللوازم واما اللوازم الغير الاعتبارية فهي النفس مثل قدرتها وشوقها وادراكها
ولذتها والمها الى غير ذلك من الوجدانيات الحاصلة للنفس فيعلم لوجودها مع الاعتبار والفرض فلا جرم من عرف ذاته عرف هذه الصفات
وسائر آثارها وشعبها وتوابعها الذاتية وخواصها وجودها الفطري لكن اكثر الناس من الجبلة حضورا ما عند نفسه لكثرة اشتغاله
بالامور الخارجة عنه وشدة التعلق بما يدرك بالحواس من نور في الدنيا ... عن الالتفات بذاته ... عن الاقبال او الرجوع الى عالم
حقيقته فلا يدرك ذاته الا ادراكا ضعيفا ولا يلتفت اليها الا التفاتا قليلا ولهذا العقل عن بعض صفاتها التي هي بهائها وآثارها
المنشعبة عن ذاتها بل وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلق الى البدن ومشتهياته وجود في غاية الضعف والقصور فادراكها
لذاتها ايضا حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء والقصور فيعقل عنها وعن كل لوازمها وخواصها واما النفوس النيرة
القوية الكاملة المستعلية القاهرة على قواها وجنودها فلا يعزب عنها ذاتها وصفاتها ولا قواها وجنودها بل كما شهدت لذاتها
شهدت لتوابع ذاتها فشهد ذاتها وادراكها على كل شيء منسوب اليها شهيدة كما سالك جانبك منتظرا **فصل** في العالم العنصري
ان العنصر لشيء هو الذي له قوة وجود ذلك الشيء اما وحدانية او بشركة غيره والاول اما مع تغير ما في نفسه او لا تغير كاللوح بالقياس الى
الكتابة والاول لا يخلو اما ان يكون التغير في حالة سواء كان بزيادة كحال الشمع الى الصنم والصبي الى الرجل حيث يتغير العنصر فيهما في حال من
احوال العروض كحركة او كيف او كم او غير ذلك او بنقصان كحال الابيض الى الاسود واما ان يكون مع تغير في جوهره وذاته اما بالنقصان
كالخشب الى السرير فانه يعدم النجشي من جوهره او بالزيادة كما للنطفة الى الحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان
وان كان مع السلامات صورته واما الثاني فاما مع استحالة ما مثل الهليلج الى المعجون او لا مثل الخشب والحجارة الى البيت في هذا ...
الاحاد للعدد ثم العنصر اما عنصر للكل كالهيولى الاولى واما عنصر بعده امور مثل العصير ... والخمر والدبس وقد قلنا من قبل ان العنصر الاول
يجب ان لا يكون فيه جهة صورية بل يكون في ذاته قوة محضة وفاقد ... فليس لاحد ان يقول ان اريد بالكل جميع الصور الفلكية و
العنصرية فلا يصدق هذا القسم على واحد من الهيوليات الاولية لان هيولى العناصر غير قابلة لصورة الفلك وهيولى كل فلك لا
تقبل غير صورة خاصة فلكية وان اريد به جميع الصور العنصرية فلا يصدق على غير الهيولى المشتركة للعناصر فلا بد ان يخص ...
المراد هو الاول وذات الهيولى الاولى لا مانع في قبول الصور كلها الا ان التخصيص ببعضها دون بعض انما هو لامر خارج عن ذاتها
اذ لا فعلية لها اصلا او وجب لها التخصيص بحسب انها ببعض ... بعض ... ان العنصر من حيث انه عنصر في جميع الافق المذكور
ليس الا ما يكون في ذاته فاقدا للصور شيئا وحقيقته ولو بهذا الاعتبار ابهام محض من غير تحصل فعنه كون العنصر عنصرا لسواد كان
في الدرجة الاولى من غير تخصيص او في الدرجة الثانية بسبب انضمام ما يخصه واعتباره معه ليس الا العنصر الاول الذي هو بذاته منبع النقص

والقصور كان الوجود الحقيقي القصور بذاته يمنع الكمال والفيض والجود وكان كلما ورد الى المبدا الحق يكون اشد صورته واكمل لا
وفعليه وكلما بعد عنه يكون اضعف فعلية وانقص كمالا واوفر نقصانا وقوة فالهيولى الاولى التي في اقصى الاخر للوجود بعكس ذلك
ولذلك يعبر عنها في الرموزات النبوية والاشارات الناموسية بالهاوية والظلمة والخلا والفضا واسفل السافلين الى غير ذلك مما
الى خستها وعدميتها **فصل في القاب العلة العنصرية** علم ان وضع الاسامي للاشيا قد يكون باعتبار ذواتها وحقيقتها
وقد يكون باعتبار عوارضها واضافاتها الاول كالانسان والثاني كالكاتب وربما لم يوضع للنفس في الشيء اسم وذلك
كحقيقة النفس الانسانية حيث لم يوضع لها بحسب جوهر ذاتها اسم بل اسم النفس انما وضع لها من حيث اضافتها الى البدن وتحريكها
اياها وتدبيرها له النفس ليس كالانسانية للانسان وزيدية لزيد الا ان يراد من النفس معنى اخر هو الذات مطلقا فيكون استعمال المفهوم
عام حقيقي ولا يكون اسما لمهية مخصوصة فظهر ان بعض الحقائق مما لم يوضع له اسم لخصوص ذاته بل باعتبار امر عرضي ومن هذا
القبيل الجوهر العنصري لم يوجد له اسم لخصوص ذاته بل لحيثياتها الزايدة عليها فهو من جهة انه بالقوة يسمى هيولى ومن جهة انها
حاملة بالفعل يسمى موضوعا باشتراك اللفظ بينه وبين الذي هو جزء من الجوهر وبين الذي هو في مقابلة المحمول ومن حيث انه مشترك
بين الصور يسمى مادة وطينة ومن حيث انه اخر ما ينتهي اليه التحليل يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظة هو الابسط من اجزاء المركب ومن
حيث انه اول ما يبتدي منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احد المبادي الداخلة في الجسم المركب يسمى ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في
بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى على ما للفلك من الجزء القابل وان كان ذلك القابل ابدا يكون بالفعل وكذلك يسمونه
مع ان مادة كل واحد من الافلاك مخصوصة به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى الفلكية بصورتها ليس باستدعا من قبل القابل بل
من الاسباب الفعالة لكنها في ذاتها خالية عن الصورة وعن الثاني بان تعدد المواد الفلكية نوعا وشخصا ليس بحسب ذاتها لانها تحصلت في
ذاتها مع قطع النظر عن الصور لان المادة البسيطة لا تحصل لها في ذاتها فلها في مرتبة ذاتها ليس الا الابهام المحض والا لكان فيها تركيب فتعدد
مبادي فصول ذاتية وهو مستحيل كما سيجي في مباحث الهيولى فالحق ان تعدد المواد الفلكية انما هو بسبب الصورة المحصلة لذاتها موجودة بالفعل
ضرب من الحكم ان تلك الصور التي هي مبادي لفصول حقيقية ذاتية فيكون لها في ذاتها مع قطع النظر عن تلك الصور المقومة كون من الوحدة الجسمية
والشخصية باعتبار اخر عند اخذها لا بشرط شي وبشرط لا شي **فصل في حال شوق الهيولى الى الصورة** ان هذا مما اثبته القدماء من الحكماء على
ما حكي عنهم وما ظهر لنا من اثارهم وما علم من افكارهم يدل على ذلك واصحة على ان رموزهم واسرارهم ليس على المجازفة والتخمين ولا على مجرد الظن
والتخييل من غير يقين بل رموزهم مبنية على المكاشفات النورية والبراهين اليقينية بعد تصفية بواطنهم بالرياضات المصفية للقلوب
وتنقية ضمائرهم عن الكدورات المكدرة للعقول حتى صفت اذهانهم ولطفت اسرارهم وتصقلت مراتهم واحتذت بها شطر الحق ونظرت
الى جليه اي الى شطر الاله سبحانه بحيث تجلى لها وبجدوه مناسب المعقول لمستعدين له فالمقال على علمهم شاهد في كثير من نظاير هذا المقام

من الامثال

من الامثال الالغاز التي نقلت عنهم نحو ان تحريف الكلم وتغيير المنهج في الكتب وعدم الدخول في البيوت من ابوابها وخروجها عن الصور
وشوبها باعراض النفس ومحبة الرياسة وطلب الدنيا الى يومنا هذا قد جرى في ذلك وسبوه الى مجرد التجوز والتشبيه من غير تحصيل تحقيق فذلك
لاحد امرين اما لعدم ذوق هؤلاء القاصرين عن فهم مطالب اولئك العظماء واما الجهل بكمال مرتبتهم حيث لم يبلغ افهامهم كلامهم
مع صفا نياتهم وتجردهم عن شوائب الدنيا الى ما بلغت به عقول اكثر المنهمكين في لذات هذا العالم والطالبين لشهوات الدنيا الذين كثروا
في القدح فيه فنقول ان هذا الشوق الذي اثبته القدماء في الهيولى اما ان يكون نفسانيا او طبيعيا والاول ظاهر البطلان والثاني ايضا كذلك
لان الشوق لا يخ اما ان يكون الى صورة معينة او الى مطلق الصورة والاول باطل والا لكانت المادة متحركة بطبعها الى تلك الصورة
ولكان ما عداها حاصلة بالقسر والثاني ايضا باطل لان المادة لا تخلو عن صورة ما حتى يشتاق والشوق انما يكون الى امر غير حاصل وفيه ان
هذا الكلام بعد عن التحصيل **تعقيب وتحصيل** ان هذا القول مما اورده صاحب المباحث المشرقية اخذا عن كلام الشيخ الرئيس في اواخر
كتاب الشفا حيث قال وقد يذكر حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر وهذا شيء لست افهمه اما الشوق
النفساني فلا يختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه على سبيل الانبعاث كما للحجر الى الاسفل فيستكمل به بعد نقص له
بعد فيما له طبيعي فهذا ايضا بعيد عنها ولقد كان يجوز ان تكون الهيولى مشتاقة الى الصور لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال لصورة
قارنته او فقدان القناعة بما يحصل من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك بنفسها الى اكتساب الصورة كما للحجر في اكتساب الاين
ان كان فيها قوة محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يليق بها الملال للصورة التي هي فيها فتعمل في نقضها ورفضها فان حصول هذه الصورة
ان كان موجبا للملال لنفس حصولها وجب ان لا تشتاق اليها وان كان لمدة طالت فيكون الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا في
جوهرها ويكون هناك سبب يوجبه ولا يجوز ايضا ان يكون غير قنعة بما يحصل لها مشتاقة الى اجتماع الاضداد فيها فان هذا محال والمحال ربما
ظن انه يشتاق اليه بالاشتياق النفساني واما الاشتياق التسخيري فانما يكون الى غاية في الطبيعة الكمالية والغايات الطبيعية غير محال ثم مع هذا كيف
يجوز ان يتحرك الهيولى الى الصورة وانما يأتيها الصورة الطارية عن سبب مبطل صورتها الموجودة لا انها تكتسبها بحركتها ولو لم
يجعلوا لها الشوق الى الصور المقومة التي هي كمالات اولى بل الى الكمالات الثانية اللاحقة لكان تصور معنى هذا الشوق مع التعذر
فكيف وقد جعلوا ذلك شوقا لها الى الصور المقومة فمن هذه الاشيا تعسر علي فهم هذا الكلام الذي هو اشبه بكلام الصوفية منه
بكلام الفلاسفة وعسى ان يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم فليرجع اليه فيه ولو كان بدل الهيولى بالاطلاق هيولى ما تستكمل بالصورة
الطبيعية حتى يكون في الصورة التي فيها انبعاث نحو استكمالات تلك الصورة مثل الارض في التسفل والنار في التصعد لكان
لهذا الكلام وجه ولكان مرجع ذلك الشوق الى الصورة الفاعلة واما على الاطلاق فما لست افهمه هذا تمام كلام الشيخ في هذا
المقام وانا اقول لا يخفى على المتدبر المتنبه ان الشيخ بل العلوم وسائر الحقائق الذين هم ابا الروح

واجدا للعقلانية من العقول القادسة والنفوس العالية لست اجد رخصة من نفسي في كشف الحقيقة فيما اعترف مثل الشيخ الرئيس على علو
قدره في الشفاء بين العقلية والمثالية ورفع شانه في الدرجتين العلمية والعملية بالتوغر عن دركه والعجز عن معرفته بل كنت احب السكوت عما
سكت عنه اولى واحق والاعتراف بالعجز عما عجز فيه لصعوبته وغموضه احرى والبق وان كان ذلك الامر واضحا عندي منقحا لدي ففتح فتوح
على بعض اخواني في الدين واصحابي في ابتغاء اليقين ان اوضح بيان الشوق الذي اثبته افاخم القدماء من الحكماء واكابر العرفاء من
الاولياء في الجوهر الهيولاني واكشف قناع الاجمال عما اشار اليه وافتح كنوز الرموز فيما ستروه وافصل ما اجملوه واظهر ما كتموه
من الطوفان الطبيعي في القوة المادية فالتزمت اسعافه لشدة اقتراحه والحاحه في طلبه لقوة ارتياحه فاقول وبالله التاييد
والتسديد انه قد مضت منا في الفصول المتقدمة اصول لا بد في تحقيق هذا المقام من ذكرها تمهيدا وتاصيلا فالاول منها ما بينا من ان
الوجود حقيقة واحدة عينية ليس مجرد مفهوم ذهني ومعقول ثانوي كما زعمه المتاخرون وان ليس الاختلاف بين افراده ومراتبه بتمام الذات
والحقيقة او بامور فصلية او عرضية بل بتقدم وتاخر وكمال ونقص وشدة وضعف وان صفاته الكمالية من العلم والقدرة والارادة
هي عين ذاته لان حقيقة الوجود هو بعينه خير محض ومبدا لسائر الكمالات الوجودية فاذا قوي الوجود في شيء من الموجودات قويت معه جميع صفاته
الكمالية واذا ضعف ضعفت والاصل الثاني ان حقيقة كل ماهية هي وجودها الخاص الذي يوجد به تلك الماهية على الاستتباع وان المتحقق في
الخارج والفائض عن العلة لكل شيء هو نحو وجوده واما المسمى بالماهية فانما توجد في الواقع وتصدر عن العلة لا لذاتها بل لاتحادها مع ما هو
الموجود والمفاض بالذات عن السبب الالهي وبين الماهية والوجود على نحو الاتحاد بين الحكاية والمحكي والمراة والمرئي فان الماهية
من حكاية عقلية عنه وشبح ذهني لرؤيته في الخارج وظل له كما مر ذكره سابقا على الوجه الرشيق التفصيلي مطابقا للشهود العرفاني الذوقي
والاصل الثالث ان الوجود على الاطلاق مؤثر ومعشوق ومشتاق اليه واما الافات والعاهات التي تراها في بعض الموجودات
فهي امور راجعة الى الاعدام والقصورات وضعف بعض الحقائق عن احتمال النحو الافضل من الوجود واما انها ترجع الى التصادم بين نحو
من الوجود في الاشياء الواقعة في عالم التضايق والتصادم والتعارض والتضاد حيث تستدعي كل من المتضادين عند وجوده من جهة
الاتفاقية الغلبة على الاخر وهذا التصادم والتضاد بينهما ليس لاجل كونهما او كون واحد منهما موجودا بما هو موجود بل لاجل تخصص
وجود كل منهما في نفسه وهويته بمرتبة خاصة وتناوله معينة حيث تصدق بعضها عن اشتماله على الاخر واحاطته به او اتحاده معه او فوقيته
هذا التضايق والتخالف بين وجودات بعض الاشياء لكونها متعلقة بالمواد التي ترتبط بالحسية والمقدارية التي غاية نزول الوجود في النقص
وان اضيق الاشياء وجودا هي الابعاد والمقادير لقصورها وجودا عن الفسحة الا في حد معين وضيقها عن الانبساط والتمادي
الا على مرتبة مشاعية لا تتجاوز ولهذا النهوض البراهين الدالة على تناهي الابعاد والمقادير وسائر المتصلات القارة وغير القارة فلم يتمتع
اهل التحقيق ولهذا ايضا من ضعف الوجود تحتجب لا يمكن لذاتها ولا لاجزائها احد من الجمع والحضور بعضها عند بعض بل كل منها يغيب

عن الاخر بحجب هويتها المقدارية وكثرتها الاتصالية فما لزم هذه المرتبة من الوجود لبعدها عن منبع الفيض والجود هو ان يتفارق
كل من ابعاضها المقدارية الاتصالية عن بعض اخر ولا يجتمع مع غيره في حد واحد فكما ان هذه الهوية الاتصالية في غاية ضعف الوجود او
تجدد وما يهرب فيها الاجزاء عن الاجزاء ويغيب الكل عن الكل ولهذا لا يكون التعلق بها بسبب العاقلية والمعقولية ويكون
عالمها عالم الجهل والغفلة والموت والظلمة لان العلم عبارة عن حضور شيء عند شيء فما لا حضور عنده لشيء لا علم له وبقدر كل شيء في قدر
الوجود يكون قدر العلم وما يلزمه وزيادة الجهل وما يصحبه فما لمقداريات والمتكممات على نسبة وجودها ثم اضعف المقادير من
المتصلات وجودا هو غير القار منها كالزمان والحركة حيث لا يمكن الاجتماع بين انين من الزمان كما لا يسع القار منها الاجتماع
في حد واحد من المكان وهذا الكلام وقع في البين ليس ههنا موضع تبيينه وتحقيقه ولعلنا نرجع اليه في مستانف القول بزيادة توضيح
وتتميم ان شاء الله العزيز فالغرض ههنا تذكر ان الوجود من حيث هو وجود مؤثر ومعشوق على الاطلاق كما مر سابقا فلو
لما كان خيرا حقيقيا فاذا صادفه شيء حفظه وتمسك به عشقا واذا فقده طلبه شوقا والاصل الرابع ان معنى الشوق
هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه غير حاصل بوجه فان العادم لامر بالكلية لا يشتاقه ولا يطلبه اذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول
المطلق مستحيل وكذا الواجد لامر لا يشتاقه ولا يطلبه لاستحالة تحصيل الحاصل فالواجب جل ثناؤه لانه من فضيلة الوجود في غاية التمام بل هو
منزه من ادنى النقص مقدس عن شوائب القصور في الوجود والذات فمحال ان يلحقه الشوق الى شيء وتعتريه طلب وحركة الى تمام وكمال
بل لكونه تام الوجود وفوق التمام يليق ان يشتاق اليه ويعشقه كل من سواه وكذا العقول الفعالة لكونها مفطورة على كمالاتها
مجبورة على فضائلها التي تليق بمرتبة كل منها لما تقرر بين يدي قيومها مشاهدة لجمال مبدعها وجاعلها مستغرقة في بحر الجود والوجود
ومنبع الفيض والجود بقدر حوصلة ذواتها ووعاء وجوداتها وما يوجد من الخيرات الواردة منها على العالم الادنى ليس مما يزيد في فضيلتها
وكرامتها بل هي جوائز وعطايا ومواهب نازلة منها الى السوافل ورشحات فائضة منها على ادانيها الواقعة من غير التفات وغرض وقصد
منها الى اصلاح الكائنات فلا يتصف شيء من اليقين بالشوق الى ما دونها بل ولا الالتفات الى ذواتها لكونها دائمة في حال الاستغراق
في شهود الوجود الحقيقي والاتصال بها ودوام استغراقها في المبدا الاعلى فلا يوصف بالشوق بالنسبة الى العالي اليها الا بنحو مندمج في
ذواتها الامكانية بحسب خفاء هويتها وظلمة جواهرها عند اعتبار انفسها من حيث هي اي ملاحظة العقل اياها مجردة عن وجود الواجب
لوجوب وجود بارئها وذلك لاجل قصور وجوداتها ونقصان هوياتها عن مشاهدة ما يزيد عليها واشراق ما يفضل عليها
ادراكها من الوجود الحقيقي والنور الاحدي فوجود ذلك الوجه من الخفاء والظلمة والكدورة اللازمة للماهية من حيث هي في اعتبار العقل
المرتفعة في الواقع الزائلة عند سطوع نور الاول تعالى على ذواتها النورية الوجودية القدسية واما غيرها من المراتب من الوجود
فسواء كانت نفوسا فلكية او صورا سماوية او طبائع نوعية عنصرية او جواهر امتدادية او هيولى جسمانية فان جميعها مما يتصف

قوة وشوق الى تمام او كمال كما سينكشف لك في باب الهيولى ان شاء الله وقد علم من قبل في مبحث الغايات شوق المتحركات ليستخرج ان
جميع هذه الاشياء الغائية على اعتراف شوق من هذا النحو يخضع على اعتراف بالعبودية لهذا المبدع القديم فاذا تمهدت هذه الاركان
والاصول او تقررت هذه الدعاوى التي بعضها بينة وبعضها مبينة في سوابق الفصول فنقول اما اثبات الشوق في الهيولى الاولى فلان لها
مرتبة من الوجود وحظا من الكون كما اعترف الشيخ الرئيس وغيره من محصلي اتباع المشائين ونستقيم البرهان عليه في موضعه وان كانت مرتبتها في
الوجود مرتبة ضعيفة لانها عبارة عن قوة وجود الاشياء الفائضة عليها المتحدة بها اتحاد المادة بالصورة في الوجود والتي [illegible] بالفعل
في المهية اذ الكان لها نحو من الوجود وقد علم بحكم المقدمة الاولى ان كل الوجود واحد ومتحد مع العلم او الارادة والقدرة من الكمالات
اللازمة للموجود اينما تحقق فيكون لها نحو من الشعور بالكمال شعورا ضعيفا على قدر ضعف وجودها الذي هو ذاتها ووجوبها بحكم المقدمة
الثانية فيكون لاجل شعورها بالوجود ناقصا طالبة للوجود المطلق الكامل الذي مطلوب مؤثر بالذات للجميع بحكم المقدمة الثالثة ولما كان
بحكم المقدمة الرابعة كلما حصل لها بعض من الكمال ثم لم يحصل تمامه يكون مشتاقا الى الحصول لما بعده منه شوقا بازاء ما كان فيه من الفقر والبطالة
وطالبا لتتميم ما يوجد فيه بحصول ذلك التمام فيكون الهيولى في غاية الشوق الى ما يكمله ويتممه من الصور الطبيعية المحصلة اياها انواعا من الانواع
الطبيعية ولست اقول ان فيها شعورا حب اشتياق اليه من الكمالات كيف وان لها نحوا ضعيفا من الشعور بالوجود الذي لها في طبيعة الوجود
الذي هو عين الخير والسعادة لكن الغرض ان لها قابلية الاستكمال لجميع الصور الكمالية وان كانت في زمن غير متناهية لامتناع جمعها
في زمان واحد وان تلك الكمالات لكونها وجودية يستحق ما حصل لها من الى القبيل الذي هو مجرد قوة تلك الجزئيات الصورية واستعداد حصولها
وان فقد ما يمكن حصوله من الامر الكمالي اشتمل شعور ضعيف يستدعي شوقا الى ذلك الامر وزيادة الشوق وشدته كما يتبع زيادة الشعور
وشدته من المشتاق كذلك يتبع شدة الوجود وزيادة الكمال او عدمه في المشتاق اليه فالشوق في الهيولى وان لم يقو بالاعتبار الاول
من جهة ان شعورها انما هو قوة الشعور بالامور لا فعليتها يكون وجودها قوة وجود الاشياء الصورية لكن يجب ان يكون لها بالاعتبار الثاني
غاية الشوق لانها بازاء ما تقوى عليها من الصور والجزئيات الغير المتناهية التي هي باعتبارها غايات لوجود الهيولى ومكملات لنقصانها
هذا تقرير الاستدلال على هذا المطلب كما يؤكد هذا القول ان يقال حيث ما ذهب اليه ان الهيولى لما كانت حاصلة من جهة القصور الامكاني
في الجواهر المجردة وخصوصا النفسانية والطبيعة الواقعة في سلسلة الارتباط فباعتبار حقيقته من جملة قواها الانفعالية التي هي حيثية حركاتها وتوجهاتها
الى الاستكمال لانها الثانوية يتحير نقصانا بانها الاولية طلب الرجوع الى المنبع الذي ابتدات منه فهي انما يكون خفية الشوق الى الكمال كالمشتاق
وان كان غير الهيولى لكن من جهة افتراقها بذلك لها بالذات واما الجواب عما ذكره الشيخ والتحقيق على ما اورده من الاستدلال على نفي الشوق
عن الهيولى فنقول اما قوله اما الشوق النفساني فلا تختلف في سلبه عن الهيولى فهو غير صحيح على الاطلاق فان المادة وان كانت
بحسب اعتبار العقل اياها مجردة عن الصور امرا عدميا ويجب اعتباره اياها مطلقة مهملة مبهمة في غاية الابهام لكنها مما يصح التحصل

وكيف يتحقق

تمام

التعين

التعين بحسب ما يحصلها ويعينها من الصور الجمادية والنباتية والحيوانية التي شانها تقويم وجود الهيولى محصلة فيحصل نوعها متنوعة
فهي اذن باعتبار تحصلها بالنفسانية الحيوانية لها اشواق نفسانية الى كمالات تليق بالنفوس سواء كانت فلكية او عنصرية مجردة او
منطبعة وباعتبار تحصلها بالنفسانية النباتية يكون لها اشواق نباتية الى كمالات نباتية كالتغذية والتنمية والتوليد وباعتبار تحصلها
الطبيعية يكون لها اشواق طبيعية من التحفظ على الاشكال والاوضاع والتحيز في الاحياز الى غير ذلك من الجزئيات الكمالات اللائقة
بحال الاجسام الطبيعية البسيطة والمركبة واما قوله واما الشوق التسخيري الى آخره فهو صحيح لما ذكرنا من اثبات الغاية للمتنوعة واما قوله
ولعله كان يجوز ان يكون الهيولى مشتاقة الى الصورة لو كان هناك خلو عن الصور كلها فنقول قد ظهر مما ذكرنا ان للهيولى بحسب استعدادها
للاشياء شوقا الى الاشياء وما ادعى احد ان لها شوقا الى كافة الصور في آن واحد من الازمنة ولعل من الاعتبارات ما ينقل ان الشوق يجيء
لما لم يحصل بعد من الامور التي يمكن حصولها فالهيولى بحسب تحقق ذاتها لها شوق الى صورة ما لخلوها في ذاتها عن صورة ما واذا تخصصت بصورة بحسب
اعتبار تحصلها الخارجي من تلك الصورة المكملة لها نوعا لها سكون واطمينان ظنا وعدم الشوق بل الشوق يحصل لها عند شعورها وتحصلها
بتلك الصورة الى ما يزيد عليها من الكمالات المترتبة درجة ثانية عنها فان كل صورة حصلت للهيولى ليست مما تغنيها عن الافتقار اليها والصعود
بل يكون حاجتها الى النفس باقية وللهيولى ذات شوق وشهوة الى ساير الصور كما مر اذ لا يكتفي بالمجامعة مع رجل واحد عن غيره بل لا تزال
ذات حكمة ودعوة الى رجل بعد رجل مادامت من تلك حال الهيولى بالقياس الى الصور من حيث شوقها الى التلبس بها والاستكمال بوجودها
فكل صورة حصلت للهيولى لم يخل بعد عن نقص ما وقصور ما وشرية ما لكون من الامكان بازاء من الكمالات والجزئيات الغير المتناهية التي
لم يخرج بعد من القوة الى الفعل الا قدر يسير منه وبقدر ما فيها من الاستعدادات لحصول الكمالات الاضافية وحصول الجزئيات النفسية يكون
لها الشوق المناسب لها الى ان تنتهي الى الكمال النفسي على مراتبه والكمال العقلي على مراتبه الى ان يصل الى الكمال التام والخير الاقصى والصفو
بلا شوب مادة والفعلية بلا قوة والخير بلا شر والوجود بلا عدم فيقع عنده الحركات وتسكن لديه الاضطرابات وتطمئن بالانزعاجات
ويقطع له الاشواق وينتهي فيه الحركات واما قوله وما يليق بها الملال الصورة التي حصلت الى آخره فنقول فيه المحاورة على ما ذكرنا ان الشوق
الا وان هو كون الشوق لها لاجل الخلو عن الصور كلها ان ارسبا للخلو بحسب ذاتها مجردة ولاجل الخلو عن الصور التي تقعد عنها ويمكن حصولها
لها واما قوله ومع هذا كيف يجوز ان يكون الهيولى تتحرك الى الصور واما ثبتها الصور الطارية الى آخره ففيه ان جهات الطلب في
التوجه الى الصور فيها مختلفة كما مر وليست مقصورة على نحو واحد وجهة واحدة فهي من حيث انها مشتاق ومتحرك الى الصورة اي صورة
ما وجدت فاذا وجدت فسبيلها ان يبقى ويدوم لكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات لا يكون لمادة الجميع فشانها ان يوجد لها
هذه الصورة وضدها فكل من الكل منهما حق وسبيلها ان تحفظ كل صورة لها ان يبقى على الوجود الذي لها والذي لها كل نفس مادة
ان يوجد وجود آخر مضاد للوجود الذي لها واذا كان لا يمكن ان توفي لها هذان الحقان والا ستبقها الا ان معا في وقت واحد لزم

يوفيه هذه المدة وتوفيه تلك الى مدة بعد الواهب الحق تعالى الموفر لكل ذي حق حقه والمعطي لكل قابل ما يستحقه فيوجد بهذه الصورة مدة محفوظة الوجود
ثم يفسد ويوجد ضدها ثم يتعقب ذلك فيلتبس وجود احديهما وبقاؤه اولى من وجود الاخرى وبقائها وبالجملة الشوق للمادة ومشبهها انما هو باعتبار
نفسها مشتركة بين الصورتين المتضادتين من غير اختصاص باحديهما دون الاخرى ولما لم يمكن ان يحصل لها صورتان معا في وقت واحد
لزم ضرورة ان يبطل احديهما وتتصل بها احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويتعاقب عليها الاخر دائما عند كل واحد منهما حتى تم
وبالعكس فلم يعد ذلك الا لوجه مادة هذه الذات فهذا حال الشوق الهيولى بحسب ذاتها واعتبار خلوها في نفسها عن صورة ما و
من حيث تحصلها النوعي فشوقها انما يكون الى ما يكمل الصورة الموجودة فيها العاقدة لكمالها اللائق بها وهكذا الى غاية وكمال وصورة لا ام
منها ثم اعلم ان الاشواق الحاصلة في الممكنات القاصرة الذوات انما هي لقصد الوجودات عن الكمال التام والجبران قصورها
فما ذكر من الشوق الهيولى الى الصور وبعد صورة بحسب البعدية الزمانية فهو لشوقها الى الوضعية في الصور المتعاقبة المتضادة وهي التي للشخصيات
من الصور المتفاسدة العنصرية وما ذكرناه تمام الشوق فهو الى الصور المترتبة في الكمال المترقية في الجهة التي يكون لكل منها غاية وثمرة
الى بقية فهو شوقها الطولي في الصور المترتبة واما المسلسلة فمن غير تضاد وتعاند منها بل مع تكامل كل منها المحوق وهذه السلسلة
العلل والمعلولات وبعضها سبب لبعض بعضها علة غائية للاخرى بخلاف السلسلة الاخرى التي هي من المعدات المتعاقبة الغير المجتمعة فيجوز ذلها
لا الى حد ولا يلزم ان يكون لكل غاية لها غاية ولغايتها غاية اخرى عدم الغاية وعدم الشوق الذاتي لما تبيناه في مبحث الغاية وجه حله فقد
تشعشع وتبين مما ذكرناه حقيقة ما هو الموروث من القدماء الالهيين من اشتياق الهيولى الى الصور الطبيعية التي هي خيرات اضافية ثم اشتياقها
الى ما هو الخير الحقيقي والجلال الارفع والكمال الاتم بل ظهر ان جهة الاشتياق في جميع المشتاقين والمشتاقات انما هي المادة التي هي جهة القوة
والاستعداد فان الوجود اذا لم يكن معه قصور عن درجة الكمال الذي يليق به لم يوجد فيه شوق الى التمام والكمال اذ الشوق يتعلق بالمفقود
لا بالموجود فحيث لا فقد لا شوق والفقد اذا لم يكن ممكن الادراك لم يحصل الشوق اليه فجهة القصور المتدارك والفقد للكمال المنتظر كما
علمت من ان تمام الهيولى لكل شيء كما ادعيناه وهذا تمام ما يذكره الشيخ ولا غيره من الراسخين في الحكمة المتعالية كما سيظهر من براهين وجود الهيولى
والمباحث المتعلقة بالحكمة بها وتلازمها مع الصورة ثم العجب ان الشيخ مع انه اثبت في رسالة عملها في العشق حال الشوق الهيولى الى الصور بوجه لا
يحتاج الى مزيد عليه فانه بعد ما اقام برهانا عاما على اثبات العشق الغريزي في جميع الموجودات الحية وغيرها اورد بيانا خاصا بالبسائط الغير
الحية في كونها متشوقة فقال ان لكل واحدة من الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يخلى عنه البتة وهو سبب لها في وجودها فاما الهيولى
فلدوام نزاعها الى الصور مفقودة وشوقها اليها موجودة ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال منها بصورة
اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق اذ من الحق ان لكل واحد من الهويات نفرا بطبعه عن العدم المطلق فالهيولى متنفر عن العدم المطلق ولاجل
ذلك فهي كالمرأة الذميمة المشفقة عن ان يستعلن قبحها فمهما يكشف قناعها غطت قبحها بالكم فقد ثبت ان

ان في الهيولى

ان في الهيولى عشقا غريزيا بخلاف الكلام في تلك الرسالة **فصل في العلل الصورية والفرق بين الطبيعة والصورة** اما الصورة فهو
الشيء الذي يحصل الشيء به بالفعل سواء كان للعنصر قوامه به او لا فيجب بمطلق الوجود وهو المختص باسم الموضوع كالجسم للسواد او لم
يكن كذلك وهو المختص باسم المادة وهي على الاول عرض وعلى الثاني جوهر وصورة باصطلاح اخر كما علمت من ان الصورة علة
للمادة لانها ليست جزء من المادة بل هي علة فاعلية للمادة وعلمت ايضا ان للصورة عدة معان اخر وقد يقال هيهنا كلها
اشتركت في معنى وحيثية واحدة هي جهة الحصول والفعلية والوجود كما ان معنى العنصر بحسب اختلاف معانيه القوة والاستعداد والشوق
والحاجة واما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو ان اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معان بالعموم والخصوص
والاخص مقوم الذات في الاخص المقوم الذي هو المبدأ الاول للحركة والسكون لا بالعرض واما بالعموم اسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث
من الجهات الثلث بالاشتراك الا بالاسم لكن اللفظ الامكان واما الصورة فكما علمت هي الجزء الذي يكون به الشيء
بالفعل وهي نفس الطبيعة في البسائط بحسب الذات وغيرها بالاعتبار لان العنصر البسيط كالماء مثلا جوهره الصوري بالقياس الى التقويم النوعي
صورة وبالقياس الى كونه مبدأ للاثار الملائمة مثل البرودة والرطوبة طبيعة واما المركبات فانها لا يوجد بالفعل بسبب الطبيعة العنصرية
بل بسبب صورة اخرى ترد عليها من المبدأ الفياض بحسب فطرة ثانية فلا جرم كانت صورة المركبة مغايرة لطبايعها فان قلت اذا كان
لا بد من الصورة الاخرى للمركب فالمقوم اما ان يكون هو المجموع او كل منها او الواحد لا غير قلت ظاهر كلام الشيخ في موضع من الشفاء مشعر بالاول فانه
قال للاجسام المركبة لا يحصل جوهريتها بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة واحدة وان كان لا بد وان يكون جوهرها من جملتها
تلك القوة جزء من صورتها بل يجتمع منه عدة معان فيتحد كالانسانية فانها يتضمن القوى الطبيعية والنفسانية وهذا الكلام ظاهره غير صحيح لما
ان يكون المجموع امور غير مقومة مما يؤثر في التقويم وذلك لانا لو فرضنا عدة صور مقومة لشيء فوق واحدة فاما ان يكون كل واحدة منها
مستقلا بالتقويم فيجب ان يستغنى بكل منها عن كل ما هو غيره فيكون كل واحد مقوما وغير مقوم هف واما ان يكون المستقل احديها
فقط فلا يكون الاخرى صورة واما ان لا استقلال لاحديها بل المقوم هو المجموع من حيث هو مجموع والمجموع بهذا الاعتبار شيء واحد فالصورة
المقوم شيء واحد على ان ذلك مستحيل ايضا لان كل واحد من الاجزاء سابق على المجموع وكل واحد منها وحده عارض للمادة غير مقوم لها
فيكون المادة متقومة فيكون سابقة عليه فالمادة الواحدة السابقة على كل جزء من تلك الاجزاء التي هي سابقة على المجموع يكون سابقا
عليه فلو تقومت المادة بذلك المجموع لزم تقوم كل واحد منهما بالاخر وهو محال فاذا بطل القسم الاول فبقي احد القسمين الاخرين لكن المختار
عند الجمهور كما هو المشهور هو القسم الثاني وان يكون الطبيعة وسائر الصور بحيث تقوم المركب لكن على التقديم والتاخير والظاهر ان هذا
هو المراد بالكلام المنقول من الشيخ واما الحق فالمختار عندنا هو القسم الثالث لكون المقوم هو واحد من الصور والباقية بمنزلة فروعها
وقواها وشرائط وجودها كما حققناه في مباحث الغايات فان قلت هذا ايضا باطل لان النفس الناطقة من مقومات الانسان فقوم لكن

للقوى الطبيعية والنباتية والحيوانية خطأ في التقويم لكانت عرضا وهي جواهر فيلزم اولا ان يكون الواحد بالنوع جوهرا وعرضا وثانيا ان
يكون صور البسائط مقومة للعناصر التي هي مواد بدن الانسان فهي مقومة لمقوم بدن الانسان مع انها اعراض فيه على هذا الوضع
قلت هذه عقدة يحتاج الى الاصول التي سلفت مما قد ذكر ليظهر لك جليته اما الاول فلم ان المستحيل كون شيء واحد جوهرا وعرضا لشيء واحد بعينه
ولا استحالة في كونه جوهرا بالنسبة الى شيء وعرضيا بالنسبة الى اخر ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا الفرق بين الجوهر والجوهري وكذا العرض والعرضي فالجوهر جوهر في
نفسه لا يتغير كونه جوهرا بالمقايسة الى شيء اصلا اذ ليس من باب المضاف وكذا العرض واما كون الشيء جوهريا فهو من باب المضاف فالامور
النسبية التي لها ماهيات دون الاضافة مما لا يستنكر اختلاف اضافتها باختلاف ما تقاس اليه فصور البسائط مقومة للبسائط وعارضة
عن حقيقة كل من المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية وان استحفظ ايضا حفظ كيفية المزاج المتوقف على الامتزاج بينها وكذا الكلام في
صورة النبات فانها مقومة للنبات لكن القوى النباتية من خوادم النفس الحيوانية وفروعها اي خارجة عن حقيقة النفس ووجودها شرط
في وجود الحيوان وليس بمقوم داخل في كمال حقيقته مستقصى فتذكره وتذكر ايضا ان كون حد الشيء وشرح ذاته مشتملا على بعض المعاني اللازمة
لا يوجب دخول معانيها في ماهية المحدود وذاته اذ ربما يكون للحد زيادة على المحدود وتحقق ايضا الفرق بين علته وكونه الشيء ومما يشتبه
انهم مع الغفلة عن هذا التحقيق كيف يحكمون بان كلا من الاجسام الطبيعية المركبة له وحدة طبيعية اي الحكم معنى الا كون طبيعية منها
واحدة وهي التي بها يكون الشيء الطبيعي هو هو بالفعل حتى لو فرض زوال الكل ما يصحبها من الصور والقوى التي اقترنت معها لكان ذلك
الشيء هو هو بعينه بحسب الحقيقة **فصل في الغاية وما قيل فيها** واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمته سابقا وهي
قد يكون نفس الفاعل كما للفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئا اخر في نفسه غير خارج عنها كالفرح بالغلبة وقد يكون في شيء غير الفاعل سواء
كانت في القابل كتمامات الحركات التي تصدر عن روية او طبيعة او في شيء ثالث كمن يفعل شيئا لرضا فلان ويكون رضا فلان غاية
خارجة عن الفاعل على ان لها ان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى وهذا مجمل يحتاج الى التفصيل **فصل في تفصيل القول في الغاية
والاتفاق والعبث والجزاف** قالوا ان الشيء يكون معلولا في شيء ويكون معلولا في وجه فالمادة والصورة علتان
المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا خلاف لاحد في ان لكل مركب مادة وصورة وفاعلا واما ان لكل معلول فاعل وجودي غاية
والغاية غاية وهكذا فلا يكون له بالحقيقة غاية كما انه لو كان للكل ابتداء ابتداء لكان ان الجميع اوساطا فلا ابتداء لها
كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتائج المترادفة للقياسات اذا كانت غير متناهية فلنورد بيان هذه الامور في مباحث
المبحث الاول في الغايات وغاياتها اعلم ان لكل حركة ارادية فلها مبادي مترتبة فالمبدأ القريب هي القوة المحركة المباشرة كما
وهي في الحيوان يكون في عضلة العضو والذي قبلها هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق والذي قبل الشوق
في الجميع هو الفكر والتخيل اذا ارتسم في الخيال او في العقل صورة ما موافقة حركت القوة الشوقية الى الاجماع بدون ارادة سابقة

بل نفس

بل نفس التصور يفعل الشوق والامر في صدور الموجودات عن الفاعل الاول على هذا المثال لكن مستغنى فيه عن الاشياء القصد غير ان
تصور النظام الاعلى علة لصدور الموجودات من غير حاجة الى شوق ولا استعمال آلة ثم اذا تحرك الشوق الى الاجماع وتحقق الاجماع
خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فقد يتسلسل الحركات الارادية بالاسباب المذكورة وربما كانت الصورة الامر منتهى الحركة
هي نفس الغاية التي ينتهي اليها الحركات كما ان الانسان اذا ضجر عن موضع فيتخيل صورة موضع اخر فيساق الى المقام فيه تحرك نحوه وانتهت
اليه وربما كانت غيره كما اشتاق الانسان الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس المتخيل المشوق
وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق حاصلا بعد ما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية للحركة فقد تبين ان غاية
الحركة في كل حال من حيث كونها غاية للحركة هي غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب المحرك الذي يكون في عضلة الحيوان الا غاية له غيره بخلاف المبادي
التي قبله اذ ربما كانت لها غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان قلت انه يتطابق المبدأ القريب والمبادئ الاول الا ان غاية القوة الشوقية
مع ما قبلها من التخيل او الفكر كانت نهاية الحركة غاية للمبادي كلها فلست قلت لا نهاية غاية ارادية ذاتية ما انتهت اليه الحركة
التخيلي ولم يطابقه الشوق الفكري فهو العبث ثم كل غاية لم ينتهي الحركة وليس مبدأ الشوق فكر بل اما ان يكون التخيل وحده وهو مبدأ الشوق
او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كالعبث باللحية فيسمى الفعل في
الاول جزافا وفي الثاني قصدا ضروريا او طبيعيا وفي الثالث عادة وكل غاية بمبدأ من تلك المبادي حيث انها غاية له اذا لم يوجد معه الفعل
بالقياس اليها باطلا واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور والشرائط المبنية فقول العامة
ان العبث فعل دون غاية البتة او يرون غاية من غير ان يخطئوه ضرا غير صحيح فان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما ليس هو مبدأ له
بل بالقياس الى ما هو مبدأ له فهذا العبث ليس مبدأ فكريا البتة فلست فيه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها غاية
تلك الغاية خير ابا القياس اليه فان لكل فعل نفساني تشوق مع تحصيل وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا بل يكون زائلا فلم يبق الشعور فان
التخيل غير الشعور به ولو كان ان الكل شعور شعور به لذهب الى غير النهاية ثم ان الانبعاث الشوق عن الالم والسامة
على الامر الحادث واراده انتقل الى هيئة اخرى او حرص من القوى ان تجد لها الى غير ذلك من اسباب جزئية لم يمكن
ضبطها والعادة لذيذة والانتقال عن الملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ فكل ذلك يكتب القوى الحيوانية واللذة خير حسي
حقيقي للحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الجزء الانساني فليس في الفعل خال عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيرا حقيقيا
عقليا **المبحث الثاني في الاتفاق** زعم قوم منهم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق وذلك لان مبادي العالم اجرام
صغار لا تتجزأ لصلابتها وهي مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت منها جملة
اجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم ولكنه زعم ان يكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق واما انبادقلس فزعم ان

تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما القول ان كانت [illegible] اجتماعية [illegible] يصلح للبقاء والنسل [illegible] فما القول ان لم يكن [illegible]
ومنها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد والموت والنشو [illegible] بالذات مقصودة للطبيعة
ان لها نظاما لا يتغير لاضدادها فنعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان [illegible] النشو والنمو ليس [illegible] نظام [illegible]
[illegible] وما كان نظام الذبول لضرورة المادة [illegible] ان يكون مقصودا للطبيعة فلا جرم نحكم بان نظام النشو والنمو [illegible]
المادة بلا قصد و[illegible] للطبيعة هذا كالمطر الذي نعلم [illegible] انه كان لضرورة المادة اذ الشمس [illegible] الماء [illegible] البخار [illegible] الباردة فلما
برد صار ماء [illegible] ضرورة فاتفق ان [illegible] مصالح [illegible] ان الامطار مقصودة لتلك المصالح [illegible] بل لضرورة المادة ومنها ان
الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح و[illegible] وجه القصار [illegible] الغايات
بالاتفاق [illegible] فنقول ان الامور الممكنة منها دائم ومنها اكثري [illegible] منهما علة [illegible] الفرق بينهما ان الدائم لا يعارضه
معارض والاكثري قد يعارضه معارض فالاكثري يتم بشرط عدم المعارض سواء كان طبيعيا او اراديا فان الارادة [illegible] الاعضاء
للحركة وعدم مانع للتحرك [illegible] الوصول الى المطلوب [illegible] لا يوصل اليه [illegible] الامور [illegible]
[illegible] ومنها ما يحصل [illegible] كوجود اصبع زايدة اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال لوجوده انه اتفاقي [illegible]
باعتبارها واجبا وذلك مثل [illegible] المادة [illegible] عن المصروف منها الى الاصابع [illegible] القوة الفاعلة [illegible]
استعدادا تاما [illegible] طبيعته [illegible] ان تخلق اصبعا زايدا فعند هذه الشروط يجب ان يكون الاصبع زايدا ويكون ذلك [illegible]
الى هذه الطبيعة [illegible] وان كان نادرا اقليا بالقياس الى ساير افراد النوع فاذا حقق الامر [illegible] يكون الامر الاقلي [illegible] شروطه [illegible]
صيرورة المساوي اكثريا [illegible] بملاحظة شروطه [illegible] فالامور الموجودة بالاتفاق [illegible] بالاتفاق [illegible]
[illegible] بالقياس [illegible] الاسباب [illegible] الموجودات اتفاقا [illegible]
واجبات فلو احاط الانسان بجميع الاسباب والعلل [illegible] موجودا بالاتفاق فان [illegible]
[illegible] الاسباب [illegible] الاكثر اتفاق واما بالقياس الى [illegible] احاط علما بالاسباب [illegible] الاتفاق [illegible]
ان الاسباب الاتفاقية حيث يكون لاجل شيء الا انها اسباب [illegible] بالعرض [illegible] الغايات غايات بالعرض وربما [illegible]
الى غاية الذاتية [illegible] الهابط [illegible] ثم هبط الى [illegible] بالذاتية وربما [illegible] الى غاية الذاتية [illegible]
الهابط [illegible] وقف [illegible] الاول [illegible] بالقياس الى الغاية [illegible] اتفاقيا وفي الثاني [illegible] بالقياس الى الغاية الذاتية [illegible]
ما قدمنا فقد علم ان الاتفاق غاية عرضية لامر طبيعي او ارادي [illegible] الطبيعة او ارادة فيكون الطبيعة او الارادة اقدم [illegible]
لذاتيتها [illegible] الامور طبيعية او ارادية [illegible] الاتفاق في الامور الطبيعية او الارادية [illegible] الاتفاق [illegible]

ادا احد البرهما

اذا حصل البرهما [illegible] ان الامر [illegible] في نفسه غير متوقع عنها [illegible] ولا الاكثر [illegible] ان يكون [illegible]
ولا الاكثريا اذ لو لم يكن [illegible] النادر [illegible] ذلك [illegible] مثل كسوف الشمس عند قعود زيد فانه [illegible]
قعود زيد اتفق ان كان سببا لكسوف الشمس [illegible] الموديه فيكون غاية ذاتية [illegible] طبيعية او ارادية [illegible] وجود العالم
[illegible] سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق دخل بالقياس الى بعض افراده [illegible] بالجواب [illegible]
عن [illegible] المذكور [illegible] ولما [illegible] الطبيعة [illegible] الحكم بان الفعل الصادر عنها غير متوجه الى غاية فان [illegible]
لا [illegible] الفعل [illegible] بل [illegible] الفعل [illegible] افعال [illegible] ثم يكون الكل [illegible] الغاية [illegible]
يلزم [illegible] ذلك الفعل [illegible] كون النفس [illegible] اختلاف [illegible] والصواب [illegible]
فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فان الافلاك [illegible] العوارض المختلفة [illegible] واحد [illegible]
ومما يؤيد ذلك ان النفس [illegible] فعل [illegible] غاية [illegible] لا يحتاج الى روية اخرى وايضا ان الصناعات [illegible] غايات [illegible]
[illegible] الى الروية [illegible] يكون [illegible] الكاتب [illegible] كل حرف [illegible] العواد [illegible]
نقرة [illegible] الكاتب في كتبة حرف والعواد في نقرة [illegible] فللطبيعة غايات بلا قصد وروية [illegible] الاعتصام [illegible]
بالعصمة ومبادرة اليد [illegible] العضو من غير فكر ولا روية [illegible] ان القوة النفسانية اذا حركت عضوا [illegible]
الوتر والنفس [illegible] الفساد [illegible] الكاينات تارة لعدم كمالها وتارة لحصول موانع [illegible]
خارجة عن مجرى الطبيعة [illegible] الاعدام [illegible] شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالموت والفساد والذبول [illegible]
لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة [illegible] المشهد [illegible] واما نظام الذبول [illegible]
ذلك لان [illegible] سببين احدهما بالذات وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل [illegible]
[illegible] المادة [illegible] النظام وذلك للحرارة بالذات والطبيعة [illegible] البدن غايتها حفظ البدن ما امكن [illegible]
[illegible] ولكن لكل [illegible] يكون الاستمداد [illegible] المدد الاول [illegible] في علم النفس [illegible] نقصان [illegible] بسبب [illegible]
الذبول بالعرض [illegible] بالذات للذبول [illegible] فعل كل واحد منهما متوجه الى غاية ثم ان الموت وان لم يكن غاية بالقياس [illegible]
بدن [illegible] فهو غاية بالقياس الى نظام [illegible] للنفس [illegible] الحيوة السرمدية وكذا [illegible] البدن وذبوله [illegible]
النفس [illegible] البدن [illegible] تستعد للاخرة على ما يعرف في علم النفس [illegible] الزيادات [illegible] فان المادة اذا [illegible]
الطبيعة الصورة التي تستحقها [illegible] كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن [illegible]
[illegible] ان لكل غاية للطبيعة يجب ان يكون غاية لغيره واما [illegible] المطر [illegible] سماوية [illegible] قوابل واستعدادات

ارضية للنظام الكلي وانفتاح الجرات عن نزول البركات فهي اسباب كائنة لها غايات في انتمائها واكثر في الطبيعة وفي الشبهة الثالثة ان القوى في
لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهره واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فانما هي توابع ضرورية
وستعلم اقسام الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض وقد ذكر في كتاب الشفا ابطال مذهب هؤلاء فليس في النبات نباتة مبنية على
وشواهد موضحة ولذلك حمل بعضهم كلامه في النجح على الاتفاق على انه الامر صورة النجوريات واما تحقيق عليه لدلالة ما في الضعف ووجدة لكلامه
على قوة تسلكه وعلو قدره في العلوم ومن جملة تلك الدلائل لو اتضح ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة شعير انبت البر برا والشعير
شعيرا فعلم ان الصورة جزء من الارض بل امالا شيئا لا جل ان القوة الفاعلة محركها الى تلك الصورة لا الضرورة المادة لتشابهها
ولو فرض اجزاء الارض مختلفة فاختلافها ليس مما يتساوى ارضيتها لان قوة الحبة افادت تلك الخاصية لذلك الجزء من الارض فان كانت
افادة تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل ان لم يكن كذلك كانت القوة المودعة في البزرة لذاتها متوجهة الى غاية معينة فلم
لا ينبت الشعير برا والبر شعيرا ومنها ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال لم يكون الطبيعة غير معوقة كلها خيرات وكمالات
ولهذا اذا ادت الى غايات ضارة كانت ذلك في الاقل فلهذا يطلب الانسان لها سببا عارضا فيقولون ماذا اصاب هذا الحيوان حتى
مرض وذبل ولم لا ينبت البر والشعير واذا كان كذلك في الطبيعة متوجهة الى الخير ان لم يعقها عائق والفا اذا احسسنا تعوق الطبيعة
اعتنينا بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض وتشددت القوة توجهت الطبيعة الى افادة الصحة الخير وهذا يدل على انها

البحث الثالث في غايات الافعال الاختيارية ان من المعطلة قوما جعلوا افعال الله تعالى خالية عن الحكمة والمصلحة مع انك قد عرفت
ان للطبيعة غايات في ان فعل النائم حاله ظاهر لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه التي هي بالحقيقة فاعل لذلك الفعل حال النوم
العقلية والفكرية متمسكين بحجج اوهن من بيوت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي والمرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب ورغيفي
الجائع وقدحي العطشان ولم يعلموا ان خفاء المرجح عن علمهم لا يوجب نفيه فان من جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امور خفية عنا
كالاوضاع الفلكية والامور العالية الالهية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الدواعي في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينسد باب اثبات
الصانع فان الطريق الى اثباته انه لا بد للممكن من المرجح فلو ابطلنا هذه القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود بل مع
القول بها لم يبق مجال للنظر والبحث ولا اعتماد على اليقينيات لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها ولربما يخلق في الانسان
حالة يتبعها اشياء لا كما هي لاجل الارادة الجزافية التي يثبتونها لله تعالى فهؤلاء العوام في الدورة الاسلامية كالسوفسطائية في الزمان
السالف ومنها ما ذكر من كون الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية لوازم الذات لا تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة
قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل له فان مع تساوي طرفي الفعل كيف يتخصص احد الجانبين والخاصية التي يقولونها هذيان فان تلك الخاصية
حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر الذي فرض وبالجملة ... ومنها ما سبق ايضا من قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا

اختصاص

اختصاص باحد الامور ثم تعلقت بامر دون امر وهذا ايضا في غاية السخافة فان المرجح لامر بعينه اذا تعلق اولا لم لم يتعلق بامر آخر والصفات
الاضافية فلا يتحقق الا انه غير متعلقة بشيء ثم اعرضها التعلق ببعض الاشياء ثم اذا حصل تصور شيء قبل وجوده ووقع احد جانبي
امكانه يحصل ارادة تخصصه بعد هما فالترجيح متقدم على الارادة كما مر واورد ايضا كونه قبلهم امورا وردها صاحب الشفاء منها
الاول ان الفلك جسم متشابه الاجزاء وقد تعين فيه نقطتان للقطبية ودائرة لان يكون منطقة وخطا لان يكون محورا دون
سائر النقاط والدوائر والخطوط مع انه كان من الجائز ان يكون القطبان غير هاتين النقطتين وكذا المنطقة والمحور
تكون عظيمة اخرى وخطا اخر الثاني ان لكل فلك حركة خاصة الى جهة معينة ولم تختص بغيرها من الجهات مع جواز وقوع الحركة
الى كل واحدة منها ولكل فلك حركة حد معين من السرعة والبطوء دون غيره مع تساوي النسبة اليهما الثالث اختصاص كل كوكب
بموضع معين من الفلك مع عدم خصوصية توجب في ذلك الموضع دون غيره لتساوي جميعها في الطبيعة فالعقل يجوز وقوعه في موضع
اخر من ذلك الرابع اختصاص العالم بمقدار خاص دون ما هو اعظم منه او اصغر مع جوازهما عند العقل والجواب عن الاول ان تلك
النقط لم توجد بالفعل الا بسبب الحركة فان الحركة المعينة توجب تعين النقطتين ويلزم من تعينهما تعين المحور الواقع بينهما فان لو لم تكن الحركة
لم تتعين ذات من المنطقة المستلزمة لتعين القطب والمحور وعن الثاني ان اختلاف الحركات جهة وسرعة لاختلاف مبادئها العقلية
وكونها مقتضية للافلاك وحركاتها على وجه يتبعها احسن النظامات ويخرج منه الجواب عن الثالث في رسالة مفردة في حل بعض الاشكالات
الفلكية بتمهيد مقدمات اصولية يزول بها الريب عن القلب اذا اراد الطالب ان فليراجع اليها وعن الرابع ان الكل جسم ذو صورة
وغيره طبيعة خاصة تقتضي مقدارا خاصا لذلك الجسم فلا يمكن غيره والتجويز العقلي ربما يكون الواقع لعدم اطلاع العقل على خصوص
السبب قبل البرهان مع ان تعين موضع الكوكب انما حصل للكوكب بحالة قبله والا لكان متصلا عن ذلك الجزء وبعد وجوده لا يجوز
له التبدل فالحاصل ان المختار متى كانت نسبته الى المكانين ... دون داع ومقتض لصدوره يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع
كون المساوي راجحا فان تجويز ذلك من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فالداعي هو غاية الايجاد وهو قد
يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية وستعلم ان سبب
الاسباب في كل ما يكون فاعلا اولا لا يكون لفعله غاية اولى غير ذاته اذ الغايات كسائر الاسباب تستند اليه فلو كان لفعله غاية غير
ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خرق الفرض وان استند اليه فالكلام عائد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية المفروضة
كونها غير ذاته تعالى هف حتى ينتهي الى غاية هي عين ذاته فذاته تعالى غاية الجميع كما انه فاعل لها وبيان ذلك انه سيقرر لك انشاء الله تعالى ان
واجب الوجود اعظم مبتهج بذاته وذاته مصدر لجميع الاشياء وكل من ابتهج بشيء ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة عنه
فالواجب تعالى مريد للاشياء لا لاجل ذواتها بل من حيث انها صادرة عن ذاته تعالى فالغاية في ايجاد العالم نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت

فاعلية شيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء حتى ان اللذة فيما لو كانت شاعرة بذاتها وكانت في ذاتها مصدر الفعل لكانت
مريدة لذلك الفعل لذاتها ولاجل كونه صادرا عن ذاتها فكانت تجتمع فاعلا وغاية وهم ونبين لنا ما وصفه كثير من الحكماء من ان العالي
لا يريد السافل ولا يلتفت اليه وان اللازم كونه مستكملا بغيره كما استسفل فكون وجوده اولى من عدمه والعلة لا تستكمل بالمعلول لا ينافي
ما ذكرناه اذ المراد من الجميع الالتفات المتعين على الطلب الى السافل واما هو بالذات في سبيل القصد الا هو بالعرض على سبيل التبعية
الواجب تعالى فعل وارادة لا لاجل غير ما تأثر انما بآثاره وترشحات فيضه وجوده لا يلزم ان احبابه تعالى لذلك الفعل كون وجوده
خيرا له تعالى بل لاجل انما هو محبوبه بالذات وهو ذاته المتعالية التي كل كمال وجمال رشح ودمعة من كماله وجماله قرأ القارئ بين يدي الشيخ
ابي سعيد بن ابي الخير قوله يحبهم ويحبونه فقال الحق انه يحبهم لانه لا يحب الا نفسه فليس في الوجود الا هو وما سواه من صنعه والصانع اذا مدح
صنعه فقد مدح نفسه ومن هنا يظهر حقيقة ما قيل لولا العشق ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر والغرض ان محبة الله تعالى للخلق عائدة
اليه فالمحبوب والمراد بالحقيقة نفس ذاته تعالى لذاته كما انك اذا احببت انسانا فتحب آثاره لكان محبوبك بالحقيقة ذلك الانسان كما قيل
شعر: وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديارا

المبحث الرابع في غاية الكائنات المتعالية الا الى ما فيها وامهد
لبيانها مقدمة هي ان من جملة الغايات بالعرض هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلاثة اقسام احدها الامر الذي لابد من وجوده حتى يوجد الغاية
على ان يكون وجوده متقدما على وجود الغاية مثل صلابة الحديد ليتم القطع وهذا السبب فاعلا ... تحقيقا او بحسب الظن ومن هذا القبيل الموت
وامثاله فان الموت غاية نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا كما اشرنا اليه الثاني ما يكون لازما لملزوم الغاية فيكون في الوجود مع الغاية
مثل انه لا بد من جسم او كون للقطع واتمام لم يكن منه بد كالكثيف بل لازم لازم للحديد الذي لابد منه الثالث الذي يكون حصوله مترتبا على حصول
الغاية اما على طريق اللزوم كحدوث الحوادث العنصرية عن حركات الافلاك وهي غاية الحركة الفلكية ما فوقها واما لا على طريق اللزوم كحب الولد
التابع للغاية في التزويج وهو التناسل فهذه الاقسام غايات بالعرض يقال لها الضروري ووجود الشر في عالم هذا القسم
الضروري فانه لما وجبت الغاية الالهية التي هي وجود كل خير وكان كل منها مبدأ المركبات من العناصر الاربعة وكان لا يمكن وجود
النار مؤديا بسببها النظام الى الغاية المقصودة الا على صفة الاحراق لزم من ذلك ان يفسد بعض المركبات اما انها كيف تصل النار الى
ما تفسده فلما توجبه حركات الافلاك التي هي صادرة عن التدبير الالهي والنظام الواجب فالضرورة بالقياس الى افراد الشر ضرورة وبالقياس
الى الامر الاخر والنظام الكلي غاية كما مر في باب الخير وسياتيك زيادة الايضاح في باب العناية انشاء الله فاذا تقرر ذلك فنقول ان الاول
في الحوادث الكائنة الفاسدة فهو ان نعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد
النوع وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها في لا يحتاج الى تعاقب الاشخاص فلا جرم لا يوجد منها الا شخص واحد كما في
الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات الفاسدة فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث انها كثرة مطلوبة

بالذات

بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك فيكون اللانهاية من الاشخاص غاية بالعرض لا ثانية فالغايات الذاتية
متناهية فهذا بيان غايات الطبيعة المدبرة للنوع واما غاية الطبيعة الشخصية فهو بقاء ذلك الشخص المعين ... غاية غيره لكن واما
الحركات الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما ستعرف اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل لتحصل لنفوسها التشبه بالعاقل و
ذلك لما لم يمكن الا متعاقبة للاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع المتعاقبة غايات عرضية لحصول الثانيات العنصرية كما
سمعت واما المقدمات والنتائج فيجب ان يعلم ان المراد منها من العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للافعال لو لحدوث فعل ما غاية بعد غاية
الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز وهنا الكل فيكون غاية حقيقية لنفسه في ذلك القياس غاية
سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه

فصل في الفرق بين الغاية والخير اعلم ان العلة الغائية اما واقعة تحت الكون او واقعة فوق الكون
فان كانت واقعة تحت الكون فهي اما ان يكون موجودة في الفاعل كوجود صورة الدار في الطين واللبن مثلا للبناء واما ان يكون
موجودة في نفس الفاعل كما لا تسكنان دونه في جميع الغاية بالحقيقة هو السبب الاول لسائر العلل وذلك لانه لم يكن الغاية متصورة في نفس
الفاعل لم يجز ان يكون الفاعل فاعلا ولكنها معلول في الوجود لسائر العلل اذا كانت واقعة تحت الكون وفوق الكون العقل الاول فانها
اذا قيست الى الفاعل من حيث ان تصوره صار محركا له وعلة لكونه فاعلا كان غاية وغرضا واذا قيست الى الحركة كان نهاية لا غاية
فانها نهاية ليس فلا يصح ان يبطل مع وجود الشيء بل الشيء هو الذي يبطل مع انتهائه واذا قيست الى الفاعل من حيث تكمل به وحصل فيه
بالقوة فهو خير لان مرتبة القوة مثل العدم شر فالحصول في الوجود يكون خيرا واذا قيست الى القابل من حيث هو فاعل ... بالفعل ...
فلها بحسب الامور اربعة ونقول حينئذ لها اسم خاص في التعليم فانه صورة او عرض في القابل اذا اعتبر من حيث يستكمل به لكان جزءا و
من جهة انه مبدا حركته كان غاية فهو باعتبار غاية وباعتبار اخر خير اما حقيقي او مظنون كبعض الحركات التي مبداها التخيل الصرف دون القصد
الفكري والطبيعة وذلك لان تعلم ان غاية الفاعل القريب الملاصق للتحريك للمادة صورة وهل ليست غايته صورة في المادة فهو ليس فاعلا قريبا فان
اتفق ان يكون الذي غايته صورة في المادة والذي غايته ليست صورة في المادة امرا واحدا كانت غاية مختلفة بالقرب والبعد والمباشرة
للتحريك فعندها والصورة ايضا في المادة يكون غاية له باحد اعتبارين بالذات باعتبار بالعرض مثل ان صبر الانسان ... فانه
من جهة ما هو طالب للسكنى علة لكونه بناء فالمسكن علة اولى للبناء من جهة ما هو بناء ومعلول له من جهة ما هو مستكن وهو من حيث كونه مستكنا
علة بعيدة للبناء ومن حيث كونه بناء علة قريبة فلا جرم غايته بالاعتبار الاول ليست صورة في المادة وبالاعتبار الاخر الذي هو به ملاصق
صورة ذهنية في البيت

فصل في الفرق بين الخير والجود قد علمت ان الغاية ما يكون لاجل ان يكون الوجود فاعلا للفاعل بما هو فاعل
غاية للفعل اكمل من كون الوجود معلولا لمعلوله فهي بهذا النحو من الوجود قبل الفاعل المستكمل به وقبل الفاعل الذي يصير
فهو بالقياس الى الفاعل الذي لا يكون منفعلا به او بشيء منه كان جودا وبالقياس الى المنفعل كان خيرا او خيرا بالجملة ما يطلبه كل شيء

فقد تحقق ان لكل غاية

الوجود او كمال الوجود اما الجود فهو افادة ما ينبغي لا لعوض فلو اهب لما لا يليق لمن هو موهوب له ليس بجواد ومن يهب ليستفيد من يفضل به عطوا فكذا
من اعطى فايدة ليستقبض منها بدلا سواء كان ذلك البدل شكرا او ثناء او وصفا او فرحا بل الجواد من افاد الغير كمالا لا لجر عايد من احواله كما
غير ان يكون ما بازائه عوض من جميع الوجوه فكل فاعل يفعل لغرض يعود اليه شبه عوض فليس كما دل بل هو معامل مستعيض فيكون ناقصا
فقيرا لانه اعطى شيئا ليستحصل له ما هو اولى به والطيب من كان الاولى به فعل شيء فاذا لم يصدر عنه كان عادم كمال فكان ناقصا فقيرا اذا
واذا توقف كماله على امر ما فكان فقيرا وان كان ذلك الامر الكمال غيره او نفي الفقر عنه وايصال الخير اليه فان حصول شيء من ذلك لغيره
ولا حصوله ان كان بمنزلة واحدة بالقياس الى ذلك الفاعل فلا داعي له الى ذلك الشيء لا مرجح لحصول ذلك الخير لغيره فصدور الفعل عنه
الامكان لان الغرض هو المقتضي للفعل والعلم الموجب لتعيين غرضا وان لم يكونا بمنزلة واحدة فقد رجع احد الامرين الى غرض يحصل بذاته فان
سؤال لم لا يزال يتكرر في الغرض الى ان يبلغ ذات الفاعل من حيث يعود اليه او يشتغل عنه مع نقيضه السؤال اذ حصول الخير لكل شيء وزوال الشر
هو المطلوب بالذات لان الارادة والطلب ليس الا حيث ذاته فيطلب كل شيء المعشوق لا غيرها فقد تبين ان كل طالب غرض ناقص بالجملة
وطالب الغرض يطلب شيئا ليس له والتحصيل ما وجدناه في كتبهم بتعقيب وتحصيل اعلم ان النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة من افضل
اجزاء الحكمة وما ذكروا في الكتب فيها مساهلات وشبها غير منقحة لا يتنقح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض في تنقيحها وتوضيحها
المحوق في النقض عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة فنقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة الغائية وجدتها في الحقيقة
عين العلة الفاعلية دائما انما التغاير بحسب الاعتبار فان الجائع مثلا اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه تخيل الشبع فما دام لم يستكمل وجود
الشبع فتصير من حد التخيل الى حد العين فهو من حيث انه شبع متخيل هو الذي يأكل ومن حيث انه شبع موجود فالشبع المتخيل هو العلة الفاعلية لما
يجعله فاعلا اما والشبع في وجوده هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل صادر من الشبع ومقصد للشبع ولكن باعتبارين مختلفين باعتبار
الوجود العلمي فاعل وعلة غائية وباعتبار الوجود العيني غاية فعلم ان العلة الغائية لا ينفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل ايضا يرجع
الى جانب الاستكمال فظهر ان تقسيمهم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما كرضا
فلان غير مستقيم فان القسمين الاخيرين في الحقيقة يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان البناء لا غير والمحصل
لرضا انسان يفعله لا يحصل الا المصلحة يعود الى نفسه سواء كان المراد من الغاية ما يحصل للفاعل فاعلا او ما يترتب على الفعل ترتبا
ذاتيا وكذا التقسيم الاخر انه قد يكون الغاية نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكر من طلب مكان للملاقاة غيره او
صديق اذ لولا او لولو به او طلب فرح او انتفاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة الارادية ويمكن الاعتذار عن الاخير لا بما ذكره بعضهم
من ان المراد من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الاخير النهاية المترتبة على الفعل الحركي ... ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان يعود
الى الفاعل ولو بحسب الظن اذ لم يكن عاشق بل بان المراد منه ان الغاية يجب المحبة [illegible] ما ينتهي اليه الحركة او غيرها ثم اعلم انه قد

وجد في كلامهم

وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وجد كثيرا في اقوال المشهورين انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية
وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك المنتهى الى غير ذلك مما لا يحصى فان كان المراد من التعليل
فعله تعالى نفي ذلك عنه بما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعل الاول يجب ان يكون تاما في فاعليته لا يمكن ان يتوقف على غيره
في الفاعلية لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا كما علمت سابقا فلكل ان يجعل علمه تعالى بنظام الخير الذي هو عين
ذاته علة غائية وغرضا في الايجاد فان قلت لعل العلة الغائية مما هو جواب لم والغرض في العلة الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل
ضرورة مغايرة المقتضي للمقتضى قلت هذه المساهلة في كلامهم كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى الاعم من الذي هو مطلق عدم
الانفكاك اعتمادا على فهم المتدرب في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان يكون غير الغاية في الحقيقة فان
الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية هو ما يفاد لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او غيرها منها البسيط فرضنا الغاية امرا
قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدر فعل فانه كان فاعلا وغاية فقد علم ان مراد الحكماء من الغاية التي نفوها عن فعله تعالى امر خارج
غير نفس ذاته كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء التي يترتب على فعله من دون الالتفات اليه من جانب
القدس واما الغاية بمعنى كون علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته داعيا له الى الافادة للخير بالوجه الذي ذكرناه اولا فهو مما ساق اليه
الفهم والبرهان وشهدت عقول الفحول واذعن الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في التعليقات بقوله لو ان
انسانا عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات ثم كان ينظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية النظام
لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى
ثم نقول ان كان المبدأ الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبة للكمالات وتشبهه في تحصيل ذلك
الكمال بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه ارادية كان او طبيعيا والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق في
الشوق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم في الكمالات سائرة الى المبدأ على اعراق شوق من هذا النحو الخفيف واعراف مع
بوحدانية الحق القديم فلكل وجهة هو موليها يحن اليها ويقتبس بنار الشوق نور الوصول اليها واليه الاشارة في الصحيفة الالهية بقوله
وان من شيء الا يسبح بحمده وبيان ذلك ان لكل واحد من الهويات المدبرة والانيات الصورية لما كان بطبيعته تائقا الى كماله الذي
هو خيرية هويته المستفاد عن هوية الخير الاول نافرا عن النقصان الذي هو شرية المنبعث من الهيولى والاعدام تحقق ان لكل واحد منها
طبعيا وعشقا غريزيا الى الخير فالخير لذاته معشوق فلولا ان الخير بذاته معشوق لما توجهت الطبائع وما اقتضت الهمم على ايثاره في
جميع التصرفات فالخير بالحقيقة مبدأ هذا العشق والشوق اليه عند [illegible] ان كان مما بان والشاهد به عند وجوده فان كلا من
الموجودات [illegible] ما لا يتم له [illegible] اليه فالخير عاشق الخير ... والمطلق ...

الصرف الذي لا يصحبه سوء شرية وعدم والنور الحقيقي بلا ظلمة وعلة العشق هو ما نيل ابن سينا ان المعشوق كلما ازدادت الخيرية واشتد الوجود ازداد
استحقاق المعشوقية وازدادت العاشقية للخير لكن الموجود المقدس عن شوب القوة والامكان اذ هو الغاية في الخيرية فهو الغاية في المعشوقية
والغاية في العاشقية فاذا عشقه لذاته اكمل عشق اذ وافق الصفات الالهية على ما يعلم بتمام عن الذات فاذا فالعشق هناك صريح الذات والوجود
وساير الموجودات اما ان يكون وجودها عين عشقها او متسببا عنه فاعظم الممكنات عشقا هي العقول الفعالة القابلة لتجلي النور الالهي
بغير وسط وبلا روية ثم [illegible] ولو تخيل من هي الفاعلة للامور المتأخرة السافلة بالمتقدمة العالية [illegible] النفوس العالية الالهية
بتوسط العقل الفعال عند اخراجها من القوة الى الفعل واعطائها القوة على التصور والتمثل [illegible] المتمثل فيها والطائفة البرية
بعدها القوى الحيوانية ثم النباتية فلكل واحدة منها عبادة الهية يصلح لها ويليق بها وتشبه بقدر الامكان بمبدأ الاعلى وحكاه عن
تدبيره للاشياء فعبادة الموجودات العلوية [illegible] في موضعه واما السفلية فلكل منها الانقياد للعالي وخضوع واطاعة لما هو اشرف
منها واقرب الى العالم الاعلى [illegible] في السافل فانظر الى الجواهر المعدنية قبولها للنقش والطبع والانقياد للاذابة والطرق فهذه اقرارها
بالمبدع وخضوعها وخشوعها فكلما هو اسرع للقبول النور واحسن في الصورة فهو اجل وكلما هو في غفلة عن ذلك فلا يبعد [illegible]
فهو ادون ثم الى القوى النباتية وما يظهر منها من الحركات وذهابها يمينا وشمالا مع الهواء كما في العرس حين سرور [illegible]
امر فشاهدت [illegible] فهو ساجد وراكع [illegible] وحركات قضبانه وما يبدو من ازهارها [illegible]
ثم الى الحيوان [illegible] لا ينتفع به ولا يصلح الا للنار ثم الى الحيوان وخدمته للانسان وذهابه معه حيث ذهب وحمله الاثقال الى
بلد لم يكونوا بالغيه الا بشق الانفس ومنهم عاص ومستكبر جاحد لطاعة الانسان كالسباع وانواع الوحوش ثم الى عبادة الانسان وتشبهه بالمبدأ
الاعلى في العلم والعمل وادراكه للمعقولات وتجرده عن الجسمانيات فعبادته اجل العبادات الارضية ومعرفته اعظم المعارف الحيوانية [illegible]
وشرف القدرة وكمال الخلقة [illegible] المعصية يكون اخس من الحيوان والنبات والمعادن مردود الى اسفل السافلين لان [illegible]
قبلت الصورة وهو لم يقبلها والشجر ساجدة راكعة لربها وهو لم يسجد والحيوان طائع للانسان وهو لم يطع لربه ولا عرف [illegible]
نعوذ بالله من هذه الغفلة والنسيان [illegible] بالمبدأ يجب القوة النظرية في ادراك المعقولات ويجب القوة العملية في تدبير البدن وقواه
كتصرف القوة [illegible] في الجزئيات [illegible] باستعانة بالقوة المتخيلة [illegible] يتوصل [illegible] الامور الكلية
كتكليف القوة الشهوية المباشرة من غير قصد باللذات الى اللذة بل بالنسبة الى علة الاولى استبقاء الانواع وخصوصا افضلها
اعني النوع الانساني وكتكليف القوة الغضبية منازعة الابطال واعتناق [illegible]
[illegible] الافاعيل عن صميم قوته النطقية مثل تصور المعقولات والنزوع الى المهمات وحب الآخرة وجوار الرحمن فافهم ما ذكرناه [illegible]
شعر بتقرير فان بعضها وان كان في صورة الاقناع والخطابة من البيان لكنها [illegible] استقصيت [illegible] الى البرهان وبالجملة

صميم

المقصود من

المقصود من الاشياء جميعا سواء كانت عقولا او نفوسا او اجراما فلكية او عنصرية انها تتشبه بالمبدأ الاعلى [illegible]
[illegible] دور [illegible] والدوران عليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من التعليقات بان
القوى الارضية كالنفوس الفلكية في ان الغاية في افاعيلها ما فوقها اذ الطبايع والنفوس الارضية تحرك مواده للتحصيل [illegible]
وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكها للمواد هي كونها على افضل ما يمكن لها ليحصل لها التشبه بما فوقها
كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت [illegible] للعارف [illegible] بان غاية جميع المحركات من القوى العالية
والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة توجه الاشياء المحركة اليه [illegible] فيكون غاية لهذا [illegible]
قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل التسكين كالطبيعة الارضية كفاعل التحريك كطبايع الافلاك في ان
مطلوبه ايضا ليس [illegible] في الوجود [illegible] بل غايته ومطلوبه كونه على افضل ما يمكن في حقه [illegible] اليه المعلم الثاني ابو نصر
في الفصوص [illegible] السماء بدورانها والارض برجحانها [illegible] يجد فيه شوقا الى محبوب [illegible]
قال بعض العرفاء لعمري ان السماء سريعة في دورانها وشدة وجدها والارض بفرط سكونها [illegible]
والارض [illegible] ما ظهر [illegible]
[illegible]
علم اللطف شكر وهذا من ذوق الشوق سكر فان قلت [illegible] وان كانت [illegible] على الفعل [illegible]
الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه فلو كان الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات بالذات ومتأخرا
عنها كذلك فيكون شيء واحد اول الاوائل وآخر الاواخر قلت قد مر ان ما تأخر الغاية عن الفعل وترتبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات
اذا كانت مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغاية في المعلولات الابداعية تتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين [illegible]
عنها وجودا وان تقدمت عليها علما ولك ان تقول ان الواجب تعالى اول الاوائل من جهة كونه فاعلا لجميع الاشياء [illegible]
وعلة غائية وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفائدة تقصدها الاشياء وتشتاق اليه طبعا وارادة [illegible]
الحقيقي فصح بالاعتبار الاول انه فاعل بذاته وصح بالاعتبار الثاني [illegible] صدور الاشياء عنه [illegible]
الاولية شوق الى التحصيل [illegible] الكمالات الثانوية [illegible] الغاية الذاتية والغاية العرضية
شكوك واجوبة [illegible] ان كل فاعل يفعل فعلا لغرض غير ذاته فهو فقير مستفيد يحتاج الى ما يكمل به فما يستكمل به يجب ان
يكون اشرف واعلى منه فكل فاعل لغرض يجب ان يكون غرضه ما هو فوقه وان كان يحسب الظن فليس للفاعل غرض [illegible]
صادق لاجل معلوله لان ما يكون لاجله قصد يكون ذلك المقصود اعلى من القصد [illegible] فلو كان الى المعلول قصد صادق [illegible]

مظنون لكن ان القصد معطيا الوجود ما هو كمال في موضع وان اشتبه عليك ذلك مما مر من تحقق بعض المعلولات على سبيل القصد فالقصد لحصول
الصحة من قصد الطبيب في معالجة الشخص وتدبيره اياه لحصول الصحة معتقدا انه قد يستفيد الصحة من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره فاعلم
قصد الطبيب في غرضه ليس مفيد الصحة بل انما مفيدها مبدأ اجل من الطبيب في قصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها والقصد
مطلق مما يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات سؤال كثيرا ما يقع القصد لاجل امر
اخس من القاصد جواب بلى لكنه على سبيل الغلط والخطأ سؤال قد تقرر ان الغرض ما يجعل الفاعل فاعلا فالعلاقة الذاتية متحققة بينهما فاذا
يجب ان يستكمل بكل علة غائية جواب بل يكون الفاعل بحسب ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده وبحسب تحت الطمع المواد وقوا الاخس منه
التي هي في الحقيقة توجب القصد اليه يكون اخس منه سؤال الذي لم يكن للواجب غرض في الممكنات في قصده لمنافعها فكيف حصل منه الوجود
على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والاحكام وليس لاحد ان ينكر الاثار العجيبة الحاصلة في تكوين اجزاء العالم على وجه ترتب عليها الغايات
والحكم كما يظهر بالتامل في ايات الافاق والانفس من منافعها التي بعضها بينة وبعضها مبنية وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الدماغ
للاحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرئة للتنفس
والبدن للنفس لموضع البارز … ونحو ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس
والقمر مما لا يعد ذكره في الكتب ولا الاوراق ولا يسع لضبطه الافهام والاذواق جواب الواجب تعالى وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا
لمية تحصيل المنافع والمصالح التي نعلمها او لا نعلمها وهي اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي والابلغ ما يمكن
من المصالح سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي للامة او غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير
الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بالكل حتى وجلي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض كما تحقق فكيف غفل ولا يعلم عنه ما يعلم
كما مر سيما هاهنا من السبيل من انها لا يجوز ان يعمل عملا لما دونها ولا ان يستكمل بمعلولها الا بالعرض ولا ان يقصد فعلا لاجل الغير وان
كانت يعلم ويرضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افاعيلها في البر لا للتسخين والتنوير ولاجل
لا لانتفاع الغير منها ولكن يلزمها انتفاع الغير منها من باب الرشح كما قيل وللارض من كاس الكرام نصيب وكذا المقصود من حركات
السموات في تحريكها انها ليس هو نظام العالم السفلي بل ما هو وراءها من … على الله تعالى والتشبه بالخير الاقصى ولكن يترشح منها نظام …
على ما قال في الفارسي: عالم بخروش لا اله الا هوست :: غافل بگمان که دشمن است او یا دوست … بوجود خویش …
خس منداره که این کشاکش با اوست :: فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ لكل خير وجود وحصول الاشياء على الوجه الاتم
النظام الاكمل الاقوم فهذه اللوازم باسرها غايات عرضية فان اريد بالغاية ما تقتضي فاعلية الفاعل وذاتيته ان اريد بها ما يترتب على الفعل
ترتبا ذاتيا لا عرضيا كوجود مبادئ الشر وغيره في الطبائع الهيولانية سؤال هذه اللوازم مع … التي هي كون تلك المبادي

والنفس صح

على كما انها

على كما انها الا فعل بل يجب ان يكون منصورة لتلك المبادي فالمقصود بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور
لها اصلا بما يتوجه اليه جواب نفي الشعور مطلقا عنها مما لا سبيل اليه من المحصل بالنظر في تحقيقه فان الطبيعة لو لم يكن لها غاية مطلوبة
مقتضى ذاتي لما فعلته بالذات ضرورة واذا لم يكن مقتضيها وجودا لا اخرا فلم يكون الثبوت اولا فالمستلزم لنحو من الشعور وان لم
يكن على سبيل الروية والقصد بل نحو عدمه كما في القران المجيد وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا …
الذي يحس بصدد تحقيقه ان شاء الله تعالى ثم يجب ان يكون لجميع الاشياء مرتبة من الشعور كما ان الكل منها مرتبة من الوجود والظهور لان الواجب
متصف بالحيوة والعلم والقدرة والارادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصف بها مع جميع الاشياء لاجل ظهور
ذاته ومجالي صفاته غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهورا وخفاء بحسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفا
سؤال قد يستند الى حكمة احكام الفعل والتقية على روية الفاعل وقصده فكيف يكون افاعيل المبادي الغائية على سبيل القصد والروية جواب
هذا الاستدلال الحسن يجري على طبع الجمهور ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقد مر ان الكل فعل خاص وثمرة سواء كان
مع الروية او بدونها فالزيادة تبصرة تم قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود
والكشف انه هو الغاية المقصودة بالمعنيين كما انه الفاعل العلة الغائية للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما كما الفاعلية
والعرضية والاخر ان الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول بالاضافة الى الوجود وقصد منه ولاجل الكل مترشحة
واحد بعد واحد وهو الاخر بالاضافة الى سلسلة من يسير اليه فانهم لا يزالون مترقين منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك
الحضرة فيكون ذلك اخر السفر فهو اخر في المشاهدة واول في الوجود والله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال
كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف فيستفاد منه ان الغاية القصوى لوجود العالم معرفة كما انه الفاعل والعلة
الغائية له موجودا وقد نبه ايضا على بعض الغايات المتوسطة بقوله لولاك لما خلقت الافلاك كما ان غاية الاخرة بالمعنى المقصود لوجود
العالم انما هو وجوده تعالى ولقاء الاخرة لذلك بين العالم ولاجل نظم النظام واليه يرجع الوجود الا الى الله تصير الامور … مذ بيت
قد تبين ان الموجودات العالمية كلها بحسب فطرتها الاصلية متوجهة نحو غايات حقة واغراض صحيحة بل الغاية في الجميع شيء واحد هو الخير
الاقصى فيعلم ان لها غايات اخروية كما اشرنا اليه زينت لطوائف الانام من الناس فهم سالكون اليها الى … عما … عن بصيرة
ودراية وهم اكثر الناس الا عباد الله المخلصين فهو لنا الطوائف مع ولي الوجود في شقاق فهم ليسوا عباد الله في الحقيقة فان
مولاهم وسيدهم وحيث يعبدونه فله محمد ولي وهو شيطان من الطواغيت فان شئت سميتهم عبدة الهوى وان شئت سميتهم عبدة
الطاغوت فقد نزل الكل في ذلك القران نحو قوله الله ولي الذين امنوا وجرى على ما اجرى عليه النظام الحقيقي تولاهم وهو يتولى الصالحين
والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت … فمتبع الهوى … فلكل نوع من الهوى طاغوت يخص الكل معبود ووجهه اليه كما في قوله تعالى افرأيت

فتكمل ا

فى تخذ الهه هواه وانك لتعلم ان النظامات الوهمية الغايات الجزئية الصمحل لابقى فكل من كان ولية الطاغوت فى الطاغوت يخرجه

بهذه المشاهد الهيولوية فكلما امعنت فى النشاة زاد العدم ازداد الطاغوت اضمحلالا فيدوم مع محق عينه فى ورود العدم متقلبا

فى الدركات من تحد دار البوار اعصمنا الله واخواننا اليقين من متابعة الهوى والركون الى زخارف الدنيا وجعلنا من عباده الصالحين

الذين يتولاهم حتى يوم الدين **فصل** فى تتمة الكلام فى العلة والجعل والظهور وشىء من خبايا فى هذا المقام

قد سبق القول منا ان التاثير والتاثر بين امرين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والمراد هنا بالعرض حيث وقع فى كلامنا هو ان

يكون اتصاف المعروض بالحكم المذكور مجازيا لا حقيقيا الا ان العلاقة التى دبها او غيرها مع ما يكون موصوفا به حقيقة كاتصاف الجسم

بالمساواة وعدمها بواسطة اتحاده بالمقدار وبالمشابهة وغيرها بواسطة اتحاده بالكيف وكاتصاف جالس السفينة بالحركة بواسطة ارتباطها

معها وقد علمت من قبل ان اتصاف المهية بصفات الوجود من التقدم والتاخر والعلية والمعلولية وغيرها على النحو الذى يختص بالوجود من قبيل

الاتصاف العرضى من جهة علاقة اتحادية بين المهية والوجود وانكشف لك فى مباحث الجعل ان الجعل لا يتعلق بالمهية اصلا ولا يصلح لان يكون

متعلق الجعل والتاثير والافاضة اشبه هذا الامر تبين ان مراتب الوجودات المهيات فى المهيات على ما وراء اسكنها الذاتية وسنتها

فونها الفطرية ولطونها الجبلى من دون ان تخرج الى فضاء الفعلية والوجود والظهور والقائلون بثبوت المعدومات الممكنة اما علمهم

لاجل انهم ذهبوا الى انفكاك الثبوت عن الوجود فى تلك المهيات وقد علمت ان هذا فاسد لقول ان المهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم

عليها بشئ من الاشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها اذ الظهور لها ولا امتياز بينها قبل الوجود او الوجود نور يظهر به المهيات الظلمانية

الذوات على البصائر والعقول كما يظهر بالنور المحسوس الاشباح والاجسام المكثفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود

الابصار والاعين المكحلة فى مرتبة من الوجود يظهر بها بعض المهيات لا تصافها بها والتى ادعها فما لم يتحقق نحو من انحاء الوجود لا يمكن الحكم

على تلك المهية المنسوبة اليه المتحدة به كونها الاكى ولنعد بشىء من الاشياء لكن بالنسبة الى ذلك الوجود المعقول او المحسوس يمكن الحكم عليها بانها من الاعيان

الا من قبيل لذا انها موجودة ولا معدومة ولا ظاهرة ولا باطنة ولا قديمة ولا حادثة بمعنى ثبوت شىء من هذه الاشياء لها ولا الاتصاف

ببعض من الاشياء بسلب بعض الاخر لكن السلب صادق فى حقها ازلا وابدا بان اريد من العدم سلب الوجود لا ثبوت السلب والبطون

سلب الظهور لا عدم ملكة الظهور بل جميع السلوب صادقة فى حقها ازلا وابدا اوالا ذات لها حتى يثبت لها شىء من الاشياء وارتفاع النقيضين

انما يستحيل عن الشىء الموجود من حيث كونه موجودا الا من حيث كونه غير موجود فما لم يعتبر للشىء وجود وان كان على نحو الانصباغ به لا يكون

موجودا لذاته لا يمكن ثبوت شىء له ولا الحكم على المهيات ولو كان باحكامها الذاتية واوصافها الاعتبارية السابقة اللازمة لها الا

والبطون والظهور والخفاء والكمون وامثالها انما يتوقف على انصباغها بصفة الوجود واستنارتها به فقول بعض المحققين

من اهل الكشف واليقين ان المهيات المعبر عنها عندهم بالاعيان الثابتة لم يظهر ذواتها ولا تظهر ابدا وانما يظهر احكامها واوصافها

وما ثمت

وما ثمت الا حكم بالوجود اصلا بمعنى ما قررنا فالحكم على المهية بالوجود او غيره وقت من الاوقات انما نشا من غشاوة على البصيرة

وغلط فى الحكم من عدم الفرق بين الشىء وما يصحبه ويمر معه فكما ان لوازم المهيات امور اعتبارية لا تحتاج فى ثبوتها والحكم بها الى جعل

الجاعل جاعل وما يترتب عليها لا على المهية ولا على غيرها مما هو بسيط الحكم ذلك فى المعقول وذلك على مشرع عقلا انهم وسطوا في ذلك

هذا القبيل تحقق مبادى الشرور والاعدام عند الحكماء حيث لا يكون لتحقق مبادى الشرور والذاتية عندهم بجعل وافاضة من المبدا

الحق تعالى عن القصور المقدس عن النقص فى الافعال القبيحة تعالى عن ذلك علوا كبيرا فكذلك الحال فيما حققنا وبينا ان ما لا يعلل وما يترتب عليه من الحكم

فى الوجود ومرتبته من مراتب الظهور للمهية من المهيات بل المهية تظهر بنور الوجود من دون تعلق جعل وافاضة بها فالمتحقق والصادر

من المبدع الحق والصانع المطلق انما هو بالحقيقة الوجود دون المهية فكذا المعلولية للمهية بالمعنى الذى عرفت نسبة الوجود اليها

اعدا ان نسبة الموجودية الى المهيات كنسبة الابيضية الى الجسم حيث ان الحكم حكما صادقا على الجسم بانه ابيض لان مصداق الحكم بانه ابيض على الجسم قيام

وجود البياض بوجود الجسم قياما حقيقيا فالجسم فى مرتبة وجوده وان لم يتصف بوجود البياض لكن يتصف به فى مرتبة وجود البياض

لان وجود شىء لشىء متاخر عن وجود ما للموصوف متوقف عليه بخلاف الحكم على المهية بالموجودية او لا قيام للوجود بالمهية ولا وجود

للمهية قبل الوجود ولا انفكاك فى ظرف الموجودية فضل المهية فلا وجه للاتصاف بالموجودية الا كما اعتبر فصل عن الوجود لحقيقة بل المهية

متزعة من الوجود فى المهية فالحكم بان هذا الموجود انسان او ان الحكم بان هذا الانسان موجود مما ان الاتصاف

بالشىء اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف فى الوجود او يكون وجود الموصوف بحيث ينتزع العقل منه تلك الصفة

القسمين لسند عن وجود الموصوف طرف الاتصاف ضرورة ان الشىء ما لم يكن موجودا فى الخارج فلا يصح انضمام وصف اليه او

انتزاع حكم من الاحكام بحسب وجوده فى ظرف الخارج كما بينه بعض اجلة المتاخرين والموجود قد ثبت انه الوجود لا المهية فقد

تحقق ان العلة كيف يكون علة بالذات والحقيقة وكيف يكون علة بالعرض والمجاز اذ لا نزاع لاحد فى ان للعلة دخلا او تاثيرا

فى المكن فالمجعول اما الوجود او المهية او اتصاف احدهما بالاخر ولما تبين بطلان القسمين الاخيرين فلم يبق الا كون الوجود

متعلق الجعل والافاضة دون غيره فقد صح ان ليس فى الخارج الا الاشخاص الوجودية وقد بينا فى مبحث المهية ان الوجود

انحاء الامكانية بعينها هى مبادى الفصول الذاتية للحقائق فالعقل يعتبر وينتزع من الاشخاص الوجودية الجنس والفصل والنوع والذاتى

والعرضى ويحكم بها عليها من جهة ذاتها او عارضها الذى هو انما يكون من الوجود فلهذه المعانى الجزئية والكلية الذاتية والعرضية صور

عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتعلق بها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة فى التباين والاتفاق

فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركهما فيها الفرس وغيره

على هذا القياس فان قيل هذا انما يستقيم فى النوع البسيط كالسواد الظاهر ان ليس فى الخارج الا شىء هو بامتياز السواد

عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان جعل نوعا مجعولا سوادا بل جعل وجوديهما واحد واما في غيره فالذاتيات متمايزة في العقل
بحسب الوجود في الخارج وليس لهما جعل واحد كالحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية فجعل
الجسم غير جعل وجود النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي وجود ذلك الجسم بعينه كالفرس الذي مات جسميته باقية الوجود وعقلنا قد سبق ان
الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا وليس الكلام في غير الاول عن الكلام بالوجود الخارجي مع قطع النظر عن الوجود
الذهني والاعتبار العقلي وانما الكلام في الثاني لانه جزء المحمول المشتمل لذاته وحاصل الكلام ان جميع الموجودات عند اهل الحقيقة والحكمة
الالهية المتعالية عقلا كان او نفسا او صورة نوعية من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي وحيث سطع نور
الحق اظلم وانهدم ما ذهب اليه اوهام المحجوبين من ان للماهيات الممكنة في ذواتها وجودا بل انما يظهر احكامها ولوازمها من مراتب الوجودات
التي هي اضواء واظلال للوجود الحقيقي والنور الاحدي وبرهان هذا الاصل من جملة ما اتانيه ربي من الحكمة بحسب العناية الازلية وجعله قسطي
من العلم بفيض فضله وجوده فحاولت به اكمال الفلسفة وتتميم الحكمة وحيث ان هذا الاصل دقيق غامض صعب المسلك عسير النيل وتحقيق بالغ
رفيع السمك بعيد الغور ذهلت عنه جمهور الحكماء وزلت بالذهول عنه اقدام كثير من المحصلين فضلا عن الاتباع والمقلدين لهم و
السائرين معهم وكما وفقني الله تعالى بفضله ورحمته للاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للماهيات الامكانية والاعيان
الجوازية كذلك هداني ربي بالبرهان النير العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصرا في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الموجودية
الحقيقية ولا ثاني له في العين وليس في دار الوجود غيره ديار وكلما ترائى في عالم الوجود انه غير الواجب المعبود فانما هو من ظهورات ذاته
وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء بقوله فالمقول عليه سوى الله او غيره او المسمى بالعالم هو
بالنسبة اليه تعالى كالظل للشخص فهو ظل الله فهو عين نسبة الوجود الى العالم فمحل ظهور هذا الظل الالهي المسمى بالعالم انما هو اعيان
الممكنات عليها امتد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات ولكن بنور ذاته وقع الادراك لان اعيان
الممكنات ليست نيرة لانها معدومة وان اتصفت بالثبوت بالعرض لا بالذات اذ الوجود نور وما سواه مظلم الذات فما يعلم
من العالم الا قدر ما يعلم من الظلال ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه ذلك الظل فمن حيث هو ظل له يعلم ومن حيث ما يجهل ما في ذات
ذلك الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا اي يكون فيه بالقوة ... فيض جوده
وظل وجوده ثم جعلنا الشمس عليه دليلا وهو ذاته باعتبار كونه نورا لنفسه في نفسه ويشهد به العقل ويحس به الظلال المعدومة الوجود
فان الظلال لا يكون لها عين مع عدم النور ثم قبضناه الينا قبضا يسيرا وانما قبضه اليه لانه ظله فمنه ظهر واليه يرجع الامر كله
فكل ما ندركه فهو وجود الحق في اعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والاحوال المفهومة منها
المنتزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو اعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني

اسم الظل

اسم الظل لا يزول عنه بسبب اسم العالم وما سوى الحق واذ اتضح لك الامر على ما ذكرته كان العالم متوهما ما له وجود حقيقي فهذا حكاية ما ذهبت اليه
العرفاء الالهيون والاولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك على هذا المطلب العالي الشريف ان شاء الله ثم لعل كلام
لمقربيهم تمام قال بعض اهل الكشف واليقين اعلم ان الامور الكلية والماهيات الامكانية وان لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة
معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ولها الحكم والاثر في كل ما له وجود عيني بل هي عينها لا غيرها اعني اعيان الموجودات
العينية ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها فاستناد كل موجود
عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين وجودا يزول به عن ان يكون معقولة سواء كان ذلك
الوجود العيني موقتا او غير موقت اذ نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي المعقول واحدة غير ان هذا الامر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات
العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية كنسبة العلم الى العالم والحيوة الى الحي فالحيوة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة
متميز عن الحيوة كما ان الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق تعالى ان له علما وحيوة فهو الحي العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعلما فهو
الحي العالم وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحيوة واحدة ونسبتهما الى العالم والحي نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قديم وفي علم الانسان
انه محدث فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة وانظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية فكما
حكم العلم على من قام به ان يقال فيه عالم حكم الموصوف على العلم بانه حادث في حق الحادث قديم في حق القديم فصار كل واحد محكوما عليه
معلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين موجودة الحكم كما هي محكوم عليها اذا نسبت الى الموجود
العيني فيقبل الحكم في الاعيان الموجودة ولا يقبل التفصيل ولا التجزي فان ذلك محال عليها فانها بذاتها في كل موصوف بها كالانسانية
في كل شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل ولم تتعدد بتعدد الاشخاص ولا برحت معقولة واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني
وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع
الوجود العيني وهناك ما ثمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع اقوى واحق هذا كلامه قدس سره وهو وان
ما ليس بعيدا لكن بصدد اقامة البرهان عليه ان شاء الله وقد علم منه تصريحا وتلويحا ان الماهيات الكلية التي هي غير الموجودات
العينية لا حظ لها من الوجود العيني وانما حظها من الوجود انتزاعها بحسب العقل من الوجودات التي هي الموجودات العينية التي هي ما هي
الذوات الواجب تعالى الذي هو الوجود القيومي بحسب ما ينتزع منه مفهوم العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الصفات فكذلك ما هو
بحسب ما ينتزع منه مفهوم النطق والحيوة وقوة الاحساس والتحريك والقدرة على المشي والكتابة وغيرها الا ان وجود الواجب في غاية الكمال
والتمام وهو فوق التمام حيث يفضل عنه بحسب رشح بحره الدائم وجودات سائر الاشياء فلا يحتاج في انتزاع صفاته واسمائه الى
وجود غير وجود ذاته حتى يصدق تلك النعوت الكمالية والصفات الجلالية التي هي عنوانات بهائه وتمامه بحسب نفس وجوده وبحسب ذاته

عليه تعالى ويحكم بحصول وجوده الاقدس بخلاف سائر الوجودات التي هي من اشعة كبريائه وظلال نوره وبهائه فان الاحكام المتعلقة بها الامور
الكلية المسماة بالذاتيات ان كانت متقدمة على نفس وجود شيء وبالعرضيات ان كانت متأخرة عن امر لاحق به متأخر عنه لا يمكن انتزاع تلك
الاحكام عنها ولا الحكم بها عليها الا حين صدوره عن جاعلها الحق وفيضانها عنه قبولها المطلق لانها انحاء من مراتب ظهوره
وتجلياته تعالى واستفيد البعض من كلامه ان تشخص الاشياء وتعينها كوجودها انما هو لوجوداتها العينية كما حققناه سابقا طبق ما ذهب اليه
المعلم الثاني ومما يتوهم البعض من كلامه وبسط القول فيه في موضع آخر ان لكل من العين الثابتة والوجود العيني مدخلا في الحكم الا ان
المهية تتصف ببعض صفات الوجود والوجود يتصف بالمهية وبعض نعوتها وهذا سر استفاده منه كثير من الاسرار منها سر القدر الذي حير
العقلاء وسر صدور بعض الشرور الواقعة في هذا العالم عن بعض مراتب الوجود مع ان الوجود كله خير ومن فوائد كلامه ان جهة الربط
بين الاشياء هي معنى الوجود لا المهية فالعلية والمعلولية بين كل شيئين ليستا بحسب مهيتيهما بل لعلاقة الوجود كما ان جهة الاتحاد بين
الشيئين ايضا في الحقيقة انما هي الوجود المنسوب اليهما لا غير فان غلبة احكام الوحدة من غلبة احكام الوجود والى ذلك وقعت الاشارة
في كلام الشيخ في تفسير المعوذتين حيث قال ان ظلمة العدم بنور الوجود هو المبدأ الاول الواجب الوجود وذلك كاللوازم الخيرية المطلقة
في هويته بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما صار مخفيا تحت سطوع النور الاول وهو الكدورة
اللازمة لمهيته المنشأة من هويته الشر فانه غير وجود العقل بسطوع نور الانوار جل ذكره قال ووجودات الممكنات بمنزلة معان نور
جماله وجلاله وسطوعات شمس مجده وكماله والكدورة اللازمة للمهيات اشارة الى امكانها فان معنى الامكان سلب ضرورة الوجود
والعدم عن الذات المنصبغة بنور الوجود المعبر عنه في القرآن المجيد صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ولا شك ان لا ظلمة اظلم من العدم
واشار في قوله المهية المنشأة عن هويته الى ان الصادر عن المبدأ الاول هو الموجود بابداعه انما هو وجود الشيء الذي هو نفس هويته
الكلية بل المهيات انما تنشأ عن انحاء الوجودات وتنشأ منها لا انها تصل اليها في الثبوت بل يتبع عنها العقل في الوجود ثم يصفها به ويحكم
عليها وبها احكم بتقدم الوجود عليها في الخارج وتأخره عنها في الذهن كما مر تحقيقه **فصل** في الكشف عما هو البغية القصوى
والغاية العظمى من المباحث الماضية علم بها السالك باقدام النظر والساعي الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهيمين بملاحظة
كبريائه والمستغرقين في بحار عظمته وبهائه كما ان الموجد لشيء بالحقيقة ما يوجد جوهر ذاته وسنخ حقيقته فيما يكون ما يجب كونه جوهر حقيقته
بعينه ما يجب كونه جوهر فاعليته ما فيكون فاعلا بجميع ذاته لا انه شيء آخر يوصف ذلك الشيء بانه فاعل فكذلك المعلول ما هو به هو بذاته اثر
مفاض لا امر آخر غير المسمى معلولا يكون هو بالذات اثرا حتى يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتباره احدهما شيء
والآخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط دون الشيء الذي لا يعرض له التجوز دفعا للدور والتسلسل في الآثار
امر بسيط كما ان العلة بالذات كذلك عند تجريدها عن الشوائب فقط فاما اذا جردنا العلة عن كل ما لا دخل له في عليتها وتأثيرها

كونها ما هي

كونها ما هي علة ومؤثرة وجردنا المعلول بما لا بد من خارج في قوام المعلولية بما هو معلول فظهر لنا ان كل علة علة بذاتها وحقيقتها وكل معلول معلول
بذاته وحقيقته فاذا كان كذلك يتبين ويتحقق ان هذا المسمى بالمعلول ليست لحقيقته هوية مباينة لحقيقة علته المفيضة اياه حتى يكون للعقل
ان يشير الى هوية ذات المعلول مع قطع النظر عن هوية موجدها فيكون هناك هويتان مستقلتان في التعقل احداهما مفيضا والاخرى
مفاضا اذ لو كان كذلك لزم ان يكون للمعلول ذات سوى معنى كونه معلولا لكونه متعقلا من غير تعقل علته واضافته اليها والمعلول بما هو معلول
لا يعقل الا مضافا الى العلة فانفسخ ما اصلناه من الضابطة في كون الشيء علة ومعلولا هف فاذن المعلول بالذات لا حقيقة له بهذا الاعتبار سوى
كونه مضافا ولاحقا ولا معنى له غير كونه اثرا وتابعا من دون ذات تكون معروضة لهذه المعاني كما ان العلة المفيضة على الاطلاق انما كونها اصلا
ومبدأ ومصمودا اليه وملحوقا به ومتبوعا هو عين ذاته فاذا ثبت تناهي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات الى ذات بسيطة
الحقيقة النورية الوجودية متقدسا عن شوب كثرة ونقصان وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بامر زائد حال او محل خارج
او داخل وثبت انه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والارض وبوجوده منشأ لعالم الخلق والامر تبين وتحقق
ان لجميع الموجودات اصلا واحدا او سنخا فاردا هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره اسماؤه ونعوته وهو الاصل وما سواه
اطواره وشئونه وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثياته ولا يتوهمن احد من هذه العبارات ان نسبة الممكنات الى ذات القيوم تعالى
يكون نسبة الحلول هيهات ان الحالية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وههنا عند طلوع شمس التحقيق من افق
العقل الانساني المنور بنور الهداية والتوفيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الاحد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت اغاليط
الاوهام والآن حصحص الحق وسطع نوره النافذ في هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق وللثنويين
الويل مما يصفون اذ قد انكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شأنا من شئون الواحد القيوم ونعتا من نعوت
ذاته ولمعة من لمعات صفاته فما وضعناه اولا ان في الوجود علة ومعلولا بحسب النظر الجليل قد آل آخر الامر بحسب السلوك العرفاني الى كون
العلة منهما امرا حقيقيا والمعلول جهة من جهاته ورجعت علية المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول الى تطوره بطور وتحيثه بحيثية لا انفصال شيء مباين عنه فاتقن
هذا المقام الذي زلت فيه اقدام اولي العقول والافهام واصرف نقد العمر في تحصيله لعلك تجد رائحة من مبتغاك ان كنت مستحقا
واهله عقلا وفكرا ولقائل ان يقول يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة في جنس المضاف وكذا حقيقة كل معلول
لانك ادعيت ان ما هو العلة بالذات حقيقتها انها علة وكذا ما هو المعلول بالذات حقيقته انه معلول والا لم يكن شيء منهما علة بالذات ولا
معلولا بالذات واذا كانت العلية عين ذات العلة والعلية من باب المضاف لا محالة لانفكاك تعقلها عن تعقل ما يضايفها من المعلول
وسيجيء ان المضاف جنس من الاجناس العالية والجنس مما يتقوم بالفصل ويحصله نوعا فيلزم ان الواجب الوجود مركب من جنس وفصل وقد ثبت
استحالته فنقول في الفك عنه ان المضاف وغيره من امهات الاجناس من اقسام المهيات التي هي زائدة على الوجود ولهذا احد في

في تعريفات تلك الاجناس بان قيل ان مقولة الجوهر مثلا مهية حكمها كذا وكذا مقولة الكيف مهية حكمها كذا وعلى هذا القياس مقولة المضاف
وغيره وبالجملة كل مفهوم عقلي لا يمكن تصوره الا مع تصور مفهوم اخر فهو من جنس المضاف والواجب تعالى ليس مفهوما يمكن وجوده في الذهن
وانما هو محض الوجود العيني وصرف النور والتحصيل الخارجي لا يمكن للعقل ان يحيط به فلا يجب ان يقع عليه نعت الشيء فيحكم بضرب من الاحكام
على المجردات البرية بان الذات الاحدية يكون تاثيرها وسببيتها بنفس ذاتها المقدسة ووجودها القيوم والطوع لا يحيثية تنوب عن ذاته
ذاته لئلا يلزم الانثلام في وحدة الذاتية والتركب في اصل حقيقة الوجوب مع ان لا يسع للعقل ان يحصل في ذهنه صورة مساوية لمهية
المهية كيف وقد وضح ان لا مهية له غير الانية الواجبة وسعة كرسي نور السموات والارض فالحكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته
العقل بل من ضرب البرهان الوارد من عنده والنور الفائض في العقل من تاييده وانما العقال الطاعة والتسليم والايمان والانقياد
هو البرهان على وحدانيته والشاهد على فردانيته واذا علمت ان كون هوية شخصية يكون بحيث وجوده الخارجي بحيث يلزمها بنفس وجودها
الخارجي اضافة الى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت مهية المضاف انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام ككون الباري جل اسمه عالما و
قادرا ومريدا وسميعا وبصيرا وكون الهيولى بذاته مستعدا للاشياء الصورية وكون كل عرض بذاته متعلقا بالموضوع وكون النفس
الحيوانية بذاتها مدبرة متصرفة في البدن مع ان شيئا منها ليس واقعا تحت جنس المضاف الحقيقي وان عرض لها مفهوم المضاف وصار
من المضاف المشهوري وذلك ما لا فساد فيه اذ الاضافة عارضة لكل موجود سيما الموجود الذي هو مبدأ لكل شيء وكذا اندفع الاشكال الوارد
في اضافة التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان حيث ان المتضايفين يجب ان يكونا معا في الوجود والمعية تنافي التقدم الذي يقابلها
لان عدم استقرار الاجزاء الزمانية وتقدم بعضها على بعض بالذات انما يكون بحسب وجودها الخارجي والاضافة انما تعرض لمبدأ الحركة
من الزمان بحسب وجوده في تصور العقل والزمان من نحو الوجود العقلي بخصوصه لا يابى عن الاستقرار والاجتماع فللعقل ان يتصور المتقدم
والمتاخر من اجزاء الزمان ويحكم عليهما عند الالتفات الى حالهما الخارجي بالتقدم والتاخر وهما بحسب ظرف الحكم العقلي والنشأة العلمية
في الحصول فان لاختلاف النشآت مع تبدل انحاء الوجودات احكاما عجيبة وآثارا غريبة فلا يبعد ان يكون مهية واحدة كالحركة والزمان
من الوجود متدرجة الحصول حدوثا وتقضيا وبقاء كما في الخارج وفي نحو اخر غير متدرجة الحدوث مع فعلية البقاء كما في الخيال وفي طور اخر فعلية الحدوث
والبقاء جميعا كما في عالم العقل وعندنا مسلك اخر في رفع هذا الاشكال اعني اجزاء الزمان نحرره في موضعه ان شاء الله العليم بنيته تبارك
ثم اقدم عقلك في هذا المقام ونقول ان ذلك الحال في وجودات الممكنات التي تذكرها لو تحاذيه من قبل وهو ان وجود الاعراض والصور التي في
الموضوعات والمواد من اقسام وجود الشيء في نفسه على جهة الارتباط بغيره والذي هو الموصوف فلا بد ان يكون لها اذا اخذت على هذا الوجه
وجود في انفسها مغاير لوجودها بحال في غيرها وههنا نقول ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقي بل وجوداتها ليس الا تطورات الحق
باطواره وتشؤناته بشؤونه الذاتية وايضا كل ما يطلق عليه اسم الصفة سواء كان من باب العرض او الصورة فلا بد ان يكون له مدخلية

في كمال الموصوف

في كمال الموصوف اما بحسب قوامه ووجوده وتمام نوعيته وهو الكمال الاول للشيء كالصورة المنوعة او بحسب فضيلته وتمام كماله وهو الكمال
الثاني وهو العرض اللاحق الذي يحصل له زيادة والنظر على فريضة اصل التقوم واول التمام فكل ما يفتقر في ذاته الى ما يعد من صفاته فيه نقص ما
وخلل وقصور قبل هذه الصفة اما بحسب الفطرة الاولى واصل فريضة التقوم واما بحسب الفطرة الثانية وفضيلة وجوده والموجود الحق جل
اسمه مقدس عن هذين القصورين وعن جميع شوائب النقص لانه بحسب ذاته تام وفوق التمام وليس له صفة زائدة على ذاته فاضل وفوق الفضيلة
لانه غير متناه في القوة والشدة فلا يمكن فرض كمال فوق كماله الذي يحصل لذاته ولا يتصور فضيلة وراء فضيلته التي هي في مرتبة ذاته الاولى
وما سواه رشح من رشحات فيضه ولمعات نوره الذي هو الصلة لجد تمامه وكمال ذاته المتعالية وصفاته المقدسة فلا يكون ما يحتاج ذاته في تمام صورته
لذاته ولا ما هو رشح عنه لجد مجده وعلوه الغير المتناهي شدة وفضيلة الحقيقية وصفاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا فتثبت ان علوه وعظمته بذاته
لا بغيره وكل جليل وصورة فانما يكمل به شيء وينفعل منه محل قابل ولا بد له من محل غير ذاته ولا يتصور شيء من هذه المعاني في الواجب بالذات اذ لا
مكمل له ولا قاهر عليه بل هو القاهر على جميع الاشياء والسلطنة العظمى والقهر الاتم وهو الذي يسلط عليها ولا فاعل للتكميل والتصور لذاته
بما يخرج به عن القوة والتعطيل فيكون له العلم ذا قوة هيولانية قابلة للتغير والتبدل والانفعال لو كان له كمال ممكن اللحوق به متنزلا ذاته
عن ذلك الكمال المفروض وتخلفه عنه مع امكانه الذاتي اما لاجل وجود عائق ولعدم مقتض فكل من عدم ثابت للشيء ممكن فهو لاجل هذين
الامرين وشيء منهما لا يتصور في حقه اما وجود العائق فلان العائق للشيء عن كمال لا بد ان يكون مضادا له معاقبا في موضوعه
الواجب لا ضد ولا موضوع له واما وجود المقتضي فالمقتضي اما ذاته او غيره فالاول يوجب دوام كماله بدوام ذاته ووجوبه بوجوبها
والثاني اما ممكن الوجود واما واجب او ممتنع والكل مستحيل اما الاول فلان كل ممكن في مرتبة بعد مرتبة الواجب والنقصان اذ الحال يتمم
الذات كما هو المفروض كان الكمال الذي يتصور بازائه في تلك المرتبة وما هو السبب له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب ان يكون
مرتبة الممكن فوق مرتبة الواجب وهو بين الفساد واما الثاني فلاستحالة التعدد في الواجب بالذات واما الثالث فلان الممتنع بالذات
لا يمكن ان يستند اليه الممكن بل الذات باعتبار جانب الوجود فان معطي الكمال لا يقصر عنه بل يزيد عليه في الجهة التي يحصل منه الى غيره
والممتنع لا حظ له من اصل الثبوت فضلا عن كماله وقد علمت ان لا خبر عنه الا بحسب مفهوم اللفظ لا غير وبهذا يندفع ما اورده بعض
اجلة الفضلاء في شرحه للهياكل على البرهان الذي اقامه صاحب حكمة الاشراق على قاعدة الامكان الاشرف المستفاد اصلها من معلم
الفلاسفة ارسطوطاليس كما يظهر بالمراجعة الى كلام المبرهن وايراد المورد عليه اذ مبناه ان شيء الممكن الوجود بما لم يوجد لمانع
عليه امتناعا ذاتيا فلا يلزم ان يكون ما هو الاشرف من الممكنات لابد اعتبه على تجويز امكان وجوده وايقاعه في الخارج او ربما
لم يقع مع كونه ممكنا لامتناع جهة في الواجب بالذات اشرف مما هو عليه يكون سببا لذلك الممكن الاشرف فاذا تبين لك
مع ضيق المجال بما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير اليه طائر العقول باجنحة الافكار والافهام علمت ان نسبة الممكنات

كلامه تعليقية غير مستقل ... فلزم انفصا...
البارئ جل ذكره صفات حادثة ... وقوله
المتغيرات ... جعله كونه محلا للممكنات بل
الحادثات فثبت

الى الواحد هو نسبة الصفات للموصوف قال وان حلول الاعراض للموضوعات فما ورد في السنة ارباب الذوق والشهود وقرع سمعك من كلمات اهل العرفان والكشف ان العالم اوصاف لجماله او نعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ الظهور ونظايره تعبير العبارة عن اداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال والافتقار ثم ارفع من ان لا يتفطنوا بلزوم جهة النقص من الاتصاف بصفة حالة في ذاته او نعت يعرض لوجوده ويحله ويحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتاصلة كيف وهم ينفون الاشياء في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود الا الواحد القهار والحلول انما يتبادر بالاثنينية فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للوجود بالقياس الى المراتب الامكانية هو من باب التمثيلات للتقريب من وجه للافهام المبعدة من وجه للاوهام ومن احسن التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد والعدد مراتب الكثرة كما مر الاشعار به في فصل الوحدة والكثرة فان الواحد اوجد بتكراره العدد ولو لم يتكرر الواحد لكن حصول العدد وليس في العدد الا حقيقة الواحد لا بشرط شيء وبينهما من الفرق كما بين الوجود الماخوذ لا بشرط طبيعة الوجود الذي عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار كليته ووجوده الذهني كما علمت من قبل وبين الوجود الماخوذ بشرط لا شيء وهو المرتبة الاحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والاول هو حقيقة الحق عند العرفاء والاطلاقة المعري عن التقييد ولو بالتنزيه عن المهيات الموجب للتنوع كالشرط فافهم ثم بتفصيل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلثة والاربعة وغير ذلك الى نهاية وليست هذه المراتب اوصافا زايدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس الى الجنس الذي يقسم معناه اليها ويتقوم وجوده بها فان لكل مرتبة من مراتب العدد وان خالفت الاخرى في النوع لكن كل منها نوع بسيط على ما هو التحقيق فهذا قبل في العدد ان صورة نوعية مادته وصورته جنسه او التعين والامتياز في الواحد بصرف حقيقته بما به الاشتراك والاتفاق فيها فحقيقة الواحد غير لحوق معنى فصلي او عرضي او تحصص بها في ذاتها شئونات متنوعة اطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية واوصاف عقلية العقل كما ينبعث من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية المتفاوتة الذات معان ذاتية واوصاف عقلية من المسماة بالمهيات عند قوم وبالاعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر ان لا تحققها في الواقع ولا زايدة على الوجودات الا بنوع من الاعتبار الذهني فايجاد الواحد بتكراره العدد مثال لايجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون ومراتب الواحد مثال لمراتب الوجود واتصافه بالخواص واللوازم كالزوجية والفردية والعادية والصمم والمنطقية مثال للاتحاد بعض مراتب الوجود بالمهيات والاتصافه بها في الوجه من الاتصاف التي لف لساير الاتصافات المستدعية للتغاير بين الموصوف والصفة في الواقع وتفصيل العدد مراتب الواحد مثال لاظهار الاعيان احكام الاسماء الالهية والصفات الربانية والارتباط بين الواحد والعدد مثال للارتباط بين الحق والخلق وكون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وغير ذلك مثال للنسب اللازمة التي هي الصفات للحق والغرض ان القول بالصفة والموصوف في لسان العرفاء على هذا الوجه اللطيف الذي غفل عنه اكثر الفضلاء اشارة

الى بعض مصطلحات اهل الله في المراتب الكلية حقيقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معه شيء فهي المسماة عند هذه الطايفة بالمرتبة الاحدية المستهلكة فيها جميع الاسماء والصفات وتسمى ايضا جمع الجمع وحقيقة الحقايق والعماء ايضا واذا اخذت بشرط شيء فاما ان يوخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها وجزئيها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقايق الى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية واذا اخذت لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهوية السارية في جميع الموجودات

اشارة الى حال الوجوب والامكان

اعلم ان هذا الانقسام انما هو من حيث الامتياز بين الوجود والمهية التي هي جهة الربوبية والعبودية واما من حيث الوجود الصرف والوحدة الحقيقية فلا وجوب الا بغير تخصيص موضوع به بل الامكان يحب الذات اذ كل ما هو واجب بالغير فهو ممكن بالذات وقد احاط الامكان الى شيء من اعتبار تعينه عن تعينات الوجود عن نفس حقيقته وبالجملة منشاء عروض الامكان هو نحو من انحاء الملاحظة العقلية باعتبار جهة هذه الملاحظة التفصيلية ... جانب

اشارة الى حال الجوهر والعرض في هذه الطريقة

اعلم انك اذا امعنت النظر في حقايق الاشياء وجدت بعضها مكتنفة بالعوارض مع بعضها تابعة والمتبوعة من الجواهر والتابعة من الاعراض ويجمعها الوجود اذ هو المتجلي بصورة كل منهما والجواهر لها متعددة في عالم الجواهر ومنها هو مصور حقيقية وروح القدس مثال عقلي هو مبدأ للعقليات التي هي امثلة للصور النوعية الجوهرية في عالم العقل كما يظهر من رأي افلاطون في المثل النورية ولكل عقل انما يقع منه ظل في هذا العالم الهيولاني كما تقرر ولما هو اوجد هذا العالم لكونه في اعلى مراتب قرب الحق يكون الواقع منه في هذا العالم اشرف جوهر او العقل فالعقل غيره فظل العقل الذي هو سر الجوهر المادي انما هو جوهر مادي انما هو نفس المادة اذ اخذ عنها المعنى الجنسي الذي يكون في الذهن جنس الجواهر ولكل واحد من هذه المراتب الثلث في الجوهرية الذهني والعقلي والمادي من مظاهر الذات الالهية من حيث قيوميتها كما ان الاعراض بحسب مراتبها في العوالم من مظاهر الصفات التابعة لتلك الحقيقة الاثرية كما ان الذات الالهية لا تزال محتجبة بالذات فلذلك جنس الجوهر لا يزال مكتنفا بالعوارض من الفصول وغيرها كما ان الذات مع اعتبار صفة من صفاتها اسم من الاسماء الالهية كذلك جوهر جنس الجوهر مع انضمام معنى من المعاني الكلية الذهني اوجدت من مبادئها الخارجية من الصور المنوعة التي هي الى الجنس بصير جوهرا خاصا يكون على انهم مظهر الاسم خاص من الاسماء الالهية على ضمه بوجه من الوجوه عندهم وبانضمام معنى من المعاني الجزئية بحسب مكان او زمان ما يصير جوهرا جزئيا كالشخص وكما ان من اجتماع الاسماء الالهية على نحو لزمت وحدة تامة يتولد اسماء اخر مركبة المعاني مع حيثية ارتباط ووحدة طبيعية كذلك من اجتماع الجواهر البسيطة على هيئة وحدانية يتولد جواهر اخر مركبة منها تركيبا طبيعيا له صورة طبيعية وكما ان الاسماء بعضها محيط بالبعض كذلك الجواهر بعضها محيط بالبعض وكما ان الامهات من الاسماء منحصرة كذلك اجناس الجواهر والانواع منحصرة وكما ان الفروع من الاسماء بالاضافة غير متناهية كذلك الاشخاص من المادية بالاضافة غير متناهية

ويسمى هذه الحقيقة الجوهرية الامكانية في اصطلاح اهل الله بالنفس الرحمانية والمادة الكلية وما تعين منها وصار موجودا من الروح
بالكلمات الالهية ولما كانت تجليات الالهية وشئوناتها المظهرة للصفات المتكثرة بحكم كل يوم هو في شان صارت
متكثرة غير متناهية وان كانت الامهات منها متناهية فهذا التحقيق ينبهك على ان الصفات من حيث مفهوماتها وتعيناتها في العالم
انها باعتبار مرتبة التفصيل الذهني وملاحظة التحليل العقلي حقايق متميزة بعضها عن بعض وان كانت عين بسيط الذات وجودا
وللجميع ايضا اشتراك في مطلق كونها اسماء وغير مسمى بحسب المفهوم كما ان مظاهرها حقايق متمايزة بعضها عن بعض مع كونها في الموجود
بالتبعية لوجود الجوهر ومشتركة في معنى العرضية الزايدة ووجود العرض وجود الجوهر لان لكل ما في الوجود دليل وآية على ما في الغيب بمثبت
واحكامها كذلك وان ظن بغفلتك ان من تبرأ ان مقاصد هولاء القوم من اكابر الموحدين واصطلاحاتهم وكلماتهم الرموز
خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخيلية والتخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك في عدم التطبيق لكلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية
والمقررة في الحكمة الحكمية ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف احاطتهم بتلك القوانين والا فمرتبة مكاشفاتهم
فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الاشياء التي يكون لها سبب اذ السبب برهان على ذي السبب
وقد تقرر عندهم ان العلم اليقيني بذوات الاسباب لا يحصل الا من جهة العلم باسبابها فاذا كان هكذا فكيف يسوغ كون مقتضى
البرهان مخالفا لموجب المشاهدة وما وقع في كلام بعض منهم ان من كذبهم بالبرهان فقد كذب بالمشاهدة معناه ان تكذيبهم
سفسطة واولا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي فهذه المباحث وان كان فهمها محتاجا الى لطف [illegible] والحكم النظري
لكنها في الحقيقة روحها الظاهر من انوار النبوة ومشكوة الولاية العالمة بمراتب الوجود ولوازمها ولذلك لا تنتفي عن الفهم
وان كان المتفلسفون ومقلدوهم يابون عن امثالها وان اردت الاطلاع على حقيقة ما ذكرنا وتشوقت الى ان تبين لك
مطابقة دعاويهم مع مقتضى البرهان فاستمع لبيان النوادر في هذه مما نبهوا تنبيها يكفي مقتضى البرهان التقيس عليه غيره وما
ظنك بارباب الحقايق واعلم ان الاسم عندهم عبارة عن الذات الالهية مع اعتبار صفة من الصفات او تجل من التجليات والاسماء
الملفوظة اسماء الاسماء وكون الصفات عند الحكماء عين ذاته تعالى لا ينافي كونها غير ذاته بوجه عند العرفاء عند التحقيق فان
معنى عينية الصفات عند محققي الحكماء هو عبارة عن كون وجوده تعالى في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن انضمام معنى او اعتبار
كيفية او حالة غيرها مصداقا لحمل مفهومات تلك الصفات لا بان يكون في اتصافه بشيء منها مفتقرا الى عروض هيئة وجودية كما في
حمل الابيض على الجسم ولا الى معنى سلبي كحمل الاعمى على الانسان او معنى نسبي كحمل الفوقية على السماء او اعتبار كتحقق الذات بصدورها
عن الجاعل كما في حمل الذاتيات على الموضوع او التعلق بالجاعل كما في حمل الوجود على مهيات الممكنات وهو لا يرى العرفاء
ايضا قائلون بعينية صفاته تعالى لذاته بهذا المعنى لكن لا ريب لاحد ان مفهومات الصفات ومعانيها الكلية الا [illegible]

الموجوده في العقل متخالفة بحسب المفهوم والمعنى لا اقول بحسب الهوية والوجود وهذا مما لا يقبل الريب ثم نقول مما يعد ان
كون الاسم عين المسمى او غيره يرجع الى هذين الاعتبارين اعتبار الهوية والوجود واعتبار المفهوم والمعنى ولا يذهب عليك انه لا يلزم من كون
الاسماء الالهية بحسب المعنى غير الذات المقدسة امكان تلك الاسماء او تعدد الواجب او الجهة الامكانية فيه والتركيب فيه من جهتي القبول
والفعل تعالى عن علوق شيء من هذه المعاني علوا كبيرا وذلك لما علمت مرارا ان الجعل والافاضة انما يجريان في الذات والاتصاف
كونه انيا بالوجودات لا في المفهومات الكلية كالاسماء والاعيان وكذا اللامجعولية [illegible] في حقيقة الوجود لا في المعاني
الكلية فهي كما انها في المجعولية تابعة للموجودات بالعرض فكذا في اللامجعولية فاسماء الله تعالى غير مجعولة ولا مجعولة فلا يلزم من تعددها على نحو
العقل لا الامكان ولا التعدد في الوجود ولا في الوجوب ولا التركيب ولا الانفعال في الذات ولا الكثرة في جهات التاثير [illegible]
في نحو صدور سلسلة الموجودات من العقول الذي هو ما لا يتجزى [illegible] تعدد جهات الوجوب لا غير واذ ليس فليس فان تعددت معاني
الصفات التي مصداقها ذات احدية بسيطة [illegible] بحسب الامر فقد تحقق بنور البرهان والعيان ان الذات الالهية [illegible] الاسماء
الحسنى كلها والتكثر فيها بحسب تكثر الصفات وذلك التكثر باعتبار مراتبه الغيبية التي هي مفاتح الغيب [illegible] معان معقولة في غيب الوجود
لانها مع كثرتها العقلية مستهلكة فيها على نحو بسيط [illegible] بالبساطة لان الذات الاحدية والهوية الوجودية السابقة على جميع الهويات الوجودية
بساطتها متصف عند العقل بصفاتها المتكثرة والكمالية النسبية يتعين بها شئون الحق وتجلياته وقد حررنا انها ليست بموجودات
عينية ولا تدخل في الوجود [illegible] اصلا الا بانها في العقل متعددة وفي العين واحدة [illegible] والاحكام والاثار [illegible] لانا قد ذكرنا ان الاثر في الحقيقة
يكون الا للموجود ولكن كثرتها العقلية [illegible] الكثرة في اثار الوجود في الخارج كثرة ترجع الى وحدة حقيقية في الكل والتكثر بوجه يرجع الى التكثر
في العلم الذاتي لان علمه لذاته اوجب العلم بالكمالات ذاته في مرتبة احديته ثم الجود الالهي وفيضه الاقدس اقتضى ظهور الذات لكل منها على
انفرادها متعينا في حضرته العلمية ثم العينية على طبقها فهي العوالم فحصل التكثر بهذا الوجه **فصل في اثبات التكثر في الحقائق**
الامكانية ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا انه يلزم من كلامهم
في اثبات التوحيد الخاصي في حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضة وحقائقها
اوهام وخيالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هولاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية
والاشخاص الشريفة الملكوتية كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام العظيمة [illegible]
المتعددة المختلفة جهة وقدرا واثارها المنضبطة بالنظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص
كل منها نوعا وتشخصا وهوية وعددا والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق ايضا ثم ان لكل منها اثارا مخصوصة واحكاما خاصة ولا نعني
بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا نعني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والاثار فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا

فيه وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امور اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناها ما يفهم منها الجمهور ممن ليس لهم قدم راسخ في
المعارف ومن اراد ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من
غير سليقة تحكم باستقامة الاوزان او اختلالها من نهج الوحدة الالهية فانك ان كنت ممن له طبيعة التفطن بالحقائق العرفانية
لا لاجل مناسبة ذاتية في التحقيق فطرية يمكنك ان تتنبه مما استقصاه من ان لكل ممكن من الممكنات لكونه زوجا تركيبيا جهتين جهة يكون بها موجودا
واجبا لغيره من حيث هو موجود وواجب بغيره وهو بهذا الاعتبار بالاعتبار يشارك جميع الموجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت
وجهة اخرى بها يتعين هويته الوجودية وهو اعتبار كونه في اي درجة من درجات الوجود قوة وضعفا كمالا ونقصانا فان ممكنية الممكن
انما تنبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والقهر الاتم والجلال الارفع وباعتبار كل جهة درجة من درجات القصور
عن الوجود المطلق الذي لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية وحيثية امكانية يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات في هيئة هي المسماة بالمهيات
الثانية فكل ممكن زوج تركيبي عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه في مرتبة معينة من القصور فاذا هيهنا ملاحظات عقلية لها احكام
مختلفة الاول ملاحظة الممكن على الوجه الجملي من غير تحليل الى تينك الحيثيتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع في حد خاص من
حدود الموجودات والثاني ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذا حقيقة الحق
عند الصوفية الموحدة مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية لعدم الامتياز بين موجود وموجود بهذا الاعتبار ولعدم تطرق
الزوال مع القصور والتغير والتجدد في مطلق الوجود بشرط الاطلاق وان اتصف بها مطلقا لا بشرط الاطلاق واللااطلاق ولكونه
المرتبة الاحدية وما حكم بوحدته مع انبساطه وسريانه في جميع الموجودات هو هذا المطلق الماخوذ لا بشرط شيء الذي ليس
على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له مراتب متفاوتة والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذي
محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية هو هذه المرتبة من الممكنات فهو بهذا الاعتبار ليس الا ان عند التحليل لم يبق بعد افراد الوجود عن الممكن
امر متحقق في الواقع الا بمجرد الاختراع الذهني فالحقائق موجودة متعددة في الخارج لكن منشأ وجودها وملاك تحققها امر واحد هو
حقيقة الوجود المنبسط بنفس ذاته لا بجعل جاعل ومنشأ تعددها التعينات الاعتبارية فالمتعدد يصدق عليها انها موجودات حقيقية لكن
موجوديتها غير اعتبار تعددها فموجوديتها حقيقية وتعددها اعتباري ولما كانت العبارة قاصرة عن اداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه
وبعد غوره اشتبه على الاذهان وتخبط عند العقول ولهذا طعنوا في كلام هؤلاء الاكابر بانه مما يصادم العقل الصريح والبرهان
الصحيح ويبطل به علم الحكمة خصوصا في المفارقات الذي ثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانكار وجودها انما
المهيات في ما شذ في السماء فقول اني عندهم قبلهم ان احكام العقل بالجملة عند طوره وراء طور العقل كما ان احكام الوهم باطلة عند
طور العقل ولم يعلموا ان مقتضى البرهان الصحيح مما لا يليق انكاره من جبلة العقل السليم الا ما اوضح الاحكام الباطنية نعم ربما يكون بعض

الكلاية

الكلاية مما تقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن ادراك العقول الا بتسطيحها في هذه الدار وعدم ما يحويها العالم الا بآثار
لا ان شيئا من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم وقد صرح بعض المحققين منهم بان العقل حاكم
كيف في الامور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي ومع عدم عائق ومانع عن غرض لا يكون باطلا قطعا اذ لا باطل ولا معطل
في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون الصنايع والتعليقات اي حصلت من تصرف المتخيلة وتخطية او اهمه جبلة العقل
الذي جوهره في كلمات هذا الكتاب لا تبديل لها بما يحكم بثبوت الموجودات بحسب فطرتها الا ما قال الشيخ الفاضل الولي لما علم انه لا يجوز في طور
الولاية ما يقتضي العقل باستحالته نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين
ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فليترك وجهله وقال عين القضاة الهمداني في الزبدة اعلم ان العقل ميزان صحيح واحكامه صادقة
يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور منه جور فقد ظهر من كلام هذين الشيخين انه لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح فكيف يحكم مثل
هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضتهم ومع هذا انهم مما يقتضي بحكم العادل اي العقل الصحيح باستحالته فالحق ان من له
قدم راسخ في التصوف والعرفان لا ينفي وجود الممكنات رأسا ومن النصوص على اتصاف الموجودات بالكثرة وتحقيق الغير المنافية للوحدة
الحقيقية كلام صاحب الاحيا بعد ذكر المراتب الثلث في التوحيد حيث قال في المرتبة الرابعة في التوحيد ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة
الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا بمعنى انه فني عن رؤية نفسه فان قلت كيف يتصور
ان لا يشاهد الا واحدا وهو يشاهد السماء والارض وساير الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فاعلم ان هذا غاية علوم المكاشفات وان الموجود الحقيقي واحد
وان الكثرة فيه في حق من تفرق نظره والموحد لا يفرق نظره رؤية السماء والارض وساير الموجودات بل يرى الكل في حكم الشيء الواحد و
علوم المكاشفات لا يسطر في كتاب نعم ذكر ما يكسر سورة استبعادك ممكن وهو ان الشيء قد يكون كثيرا بنوع مشاهدة واعتبار ويكون بنوع
آخر من المشاهدة والاعتبار واحدا وهذا كما ان الانسان كثير اذا نظر الى روحه وجسده وساير اعضائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى
واحد اذ نقول انه انسان واحد فهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انسانا ولا يخطر بباله كثرة اجزائه واعضائه وتفصيل
روحه وجسده والفرق بينهما فهو في حالة الاستغراق والاستهتار مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكانه في عين الجمع والملتفت الى الكثرة
في تفرقة وكذلك كل ما في الوجود له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبار آخر سواه
كثير وبعضه اشد كثرة من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق الغرض ولكن ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة ويستفيد من هذا الكلام ترك
الانكار والجحود بمقام لم تبلغه وتؤمن به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مؤمن بهذا التوحيد نصيب منه وان لم يكن ما امنت
به صفتك كما انك اذا امنت بالنبوة كان لك نصيب منه وان لم تكن نبيا وهذه المشاهدة لا يظهر فيها الا الواحد الحق سبحانه تارة يدوم
وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو الاكثر والدوام نادر عزيز جدا انتهى كلامه وقال في موضع آخر من كتاب الاحياء وانما قويت بصيرته

ولم يصنع شيئا فانه من حال اعتدال امره ما يرى الا الله ولا يعرف غيره ويعلم انه ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله اثر من آثار قدرته فهي بالمعنى لها
وجود لها بالحقيقة وانما الوجود للحي الذي به وجود الافعال كلها ومن هذا حاله فلا ينظر في شيء من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن
الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان وشجر بل ينظر فيه من حيث انه صنعه فلا يكون نظره مجاوزا له الى غيره كمن ينظر في شعر انسان او خطه
او تصنيفه ويرى فيه الشاعر والمصنف ويرى آثاره من حيث انه آثاره لا من حيث انه حبر وعفص وزاج مرقوم على بياض فلا يكون قد نظر الى غير المصنف
وكل العالم تصنيف الله فمن نظر اليها من حيث انها فعل الله وعرفها من حيث انها فعل الله واحبها من حيث انها فعل الله لم يكن ناظرا الا في الله ولا عارفا الا بالله ولا محبا
الا لله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله فهو الذي يقال انه فني في التوحيد وانه فني عن نفسه واليه الاشارة بقول من قال كنا بنا
فغبنا عنا فبقينا بلا نحن فهذه امور معلومة عند ذوي البصائر اشكلت لضعف الافهام عن دركها وقصور قدرة العلماء بها عن
ايضاحها وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض الى الافهام او باشتغالهم بانفسهم واعتقادهم ان بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم
انتهى كلامه وانما اوردنا كلام هذا الحبر القمقام الموسوم عند الانام بالامام وحجة الاسلام ليكون تثبيتا لقلوب السالكين مسالك
الايمان ودفعا لما يتوهم بعض منهم ان هذا التوحيد مخالف للشرع والعقل اما العقل فلظهور الكثرة في الممكنات واما الشرع
فلان مدار التكليف والوعد والوعيد على تعدد مراتب الموجودات [?] اثبات الافعال للعباد ومعنى التوحيد
ان لا موجود الا الله سبحانه وذلك لما علمت مما سبق منا في تعقل كلام هذا النحرير ان هذه وحدة تندرج فيها الكثرات انها وحدة
جمعية اذا نظرت الى حقيقة الموجود المطلق بما هو موجود مطلق الذي يقال له مرتبة الواحدية واذا نظرت الى الموجود الصرف
البحت الذي لا يشوبه معنى آخر في ذاته ولا تعين له في حقيقته اصلا فلا اليه افاضات [?] وترشحات بذاته تتبع منها المهيات
والاحكام الثابتة لها تابعة للواقع الا ان منشأ موجوديتها وتحققها ليس الا نفس ذلك الوجود المتحقق بذاته والتام الغني
عما سواه وستسمع لهذا زيادة توضيح **فصل** في كيفية سريان حقيقة الوجود في الموجودات المتعينة
الخارجية اعلم ان للاشياء في الموجودية ثلث مراتب اولها الوجود الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره و
الوجود الذي لا يتقيد بقيد وهو المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو الذي لا اسم له ولا
نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا ادراك اذ كل ما له اسم ورسم كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل او الوهم
وكل ما يتعلق به معرفة وادراك يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه وهو ليس كذلك لكونه قبل جميع الاشياء وهو على ما هو
عليه في حد نفسه من غير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول المطلق الا من قبل لوازمه وآثاره فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدودا
مقيدا بتعين ولا مطلقا حتى يكون وجوده بشرط القيود والمخصصات كالفصول والمشخصات وانما هو حق ذاته [?]
لا علة لوجوده لتلزم النقص في ذاته تعالى عنه علوا كبيرا وهذا الاطلاق امر سلبي يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت

ستسمع

عن كنه ذاته وعدم التقيد والتجرد عن وصف واسم ونعت وغير ذلك من هذه السلوب باعتبار انها امور اعتبارية
عقلية المرتبة الثانية الوجود المتعلق بغيره وهو الوجود المقيد بوصف زائد والمنعوت باحكام محدودة كالعقول
والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب والشجر والجماد وساير الموجودات الخاصة المرتبة الثالثة
هو الموجود المنبسط المطلق الذي ليس عمومه على سبيل الكلية بل على نحو آخر فان الوجود محض التحصل والفعلية والكلي سواء
كان طبيعيا او عقليا يكون مبهما يحتاج في تحصله ووجوده الى انضمام شيء اليه يحصله ويوجده وليست وحدته عددية
تلا عداد فانه حقيقة منبسطة على هياكل الممكنات والواح المهيات لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من القدم و
والتقدم والتاخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والجوهرية والعرضية والتجرد والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شيء آخر يكون
متعينا بجميع التعينات الوجودية والتحصلات الخارجية بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتب ذاته وانحاء تعيناته وتطوراته
وهو اصل العالم وفلك الحياة وعرش الرحمن والحق المخلوق به في عرف الصوفية وحقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد
الموجودات المتحدة بالمهيات فيكون مع القديم قديما ومع الحادث حادثا ومع المعقول معقولا ومع المحسوس محسوسا و
بهذا الاعتبار يتوهم انه كلي وليس كذلك والعبارات عن بيان انبساطه على المهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الا على
سبيل التمثيل والتشبيه وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التعبير والاشارة الا من قبل آثاره ولوازمه ولهذا قيل
الوجود الى الموجودات العالمية نسبة الهيولى الاولى الى الاجسام الشخصية من وجه ونسبة الكلي الطبيعي كجنس الاجناس الى الاشخاص و
الانواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقربة من وجه ومبعدة من وجوه واعلم ان هذا الوجود كما ظهر مرارا غير الوجود الذي منتزع
الاثبات العام البديهي والمنصوص الذهني الذي علمت انه من المعقولات الثانية والمفهومات الاعتبارية وهذا مما خفي على اكثر
اصحاب البحوث سيما المتاخرين واما العرفاء ففي كلامهم تصريحات بذلك قال الشيخ المحقق صدر الدين القونوي ان الوجود هو
الوجود بالمعنى الثالث مشيرا الى المادة بقوله الوجود مادة الممكن والهيئة المرتسمة فيه بحكمة الموجد … على وفق ما كان في
علمه هو شيئية هذه العبارة والعرض العام هو الضعيف اللاحق به عند تعقله وتقييده بمكان وبعده عن حضرة الوجود
في ادنى الكثرة وقد سماه الشيخ العارف الصمداني الرباني محيى الدين ابن العربي الحاتمي قدس الله سره في مواضع من كتبه نفس الرحمن
والهباء والعنقاء دفع اشتباه قد نبهت مما ذكرناه انه اذا اطلق في عرفهم الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود
بالمعنى الاول اي الحقيقة بشرط لا شيء لا هذا المعنى الاخير والا لزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما ذكرناه من الاجل الاشتباه من
بين المعتنين من الضلالات والعقائد الفاسدة من الالحاد والاباحة والحلول واتصاف الحق الاول بصفات الممكنات
وصيرورته محلا للنقائص والحادثات فعلم ان المرتبة الصرف والتقدس المحض كما راه المحققون كما ادعاه من الحكماء جمهور ارباب

المحض

الشرايع والفضلاء من الاسلاميين ما وقع على الوجه المعروف لما زعم الفرق بين مراتب الوجود على ما بيناه كما قيل من بدير باقلت لم يكن له
بصيرة وليس من ريبة الا من له البصيرة والاشارة الى هذه المراتب الثلثة وكونها مما يتفرع لكل منها بعضها الوجود العام العقلي
قال علاء الدوله في حواشيه على الفتوحات المكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره والمراد
من الوجود المطلق العام الاثر الحق بل الانبساط وذكره الشيخ العارف صدر الدين القونوى في كتابه المسمى بمفتاح غيب الجمع
والتفصيل من حيث ان الوجود الظاهر المنبسط على اعيان الممكنات ليس من جميع تلك الحقائق ليس الوجود العام والتجلي
الساري في حقيقة الممكنات ونبه من التسمية الشيء باعم اوصافه واولها حكما وظهورا للمدارك تقريبا وتفهيما لان ذلك
اسم مطابق للامر في نفسه وذكر ايضا في تفسير فاتحة الكتاب اشار الى المرتبة الاولى الواجبية بقوله لو تقيدتما فهو امر معقول
يراد اثره ولا يشهد عينه كما نبه عليه شيخنا رضي الله عنه من ثبت لي واجمع حال لا وجود لعينيه لا التحكم ليس للحاد **فصل في**
اول ما ينشاء من الوجود الحق لما تحققت وتصورت جميعا تلك المراتب الثلثة علمت ان اول ما نشاء من
الوجود الواجبي الذي لا وصف له ولا نعت الا صرف ذاته المندرج فيه جميع الكمالات والنعوت الجمالية والجلالية باحدية
فردانيته هو الموجود المنبسط الذي يقال لها العماء ومرتبة الجمع وحقيقة الحقائق وحضرة احدية الجمع وقد يسمى بحضرة الواحدية
كما قد يسمى الوجود الحق باعتبار اضافته الى الاسماء في العقل والى الممكنات في الخارج مرتبة الواحدية وحضرة الالهية وهذه النشاة
ليست علية لان العلية من حيث كونها علية تقتضي المباينة بين العلة والمعلول انما يتحقق بالقياس الى الموجودات التي هي المتعينة
من حيث تعينها واتصاف كل منها بعينها الثابت كما سنحقق الوجود المطلق وهذا الوجود المطلق له وحدة بنحو يجمع الف المعنى
لساير الوحدات العددية والنوعية والجنسية لانها مصحح جميع الوحدات والتعينات فالوجود الحق الواجبي من حيث الاسم الله
لساير الاسماء منشأ لهذا الوجود الشامل المطلق باعتبار ذاته الجمعية وباعتبار خصوصيات اسمائه الحسنى الخاصة الاسم الله
الموسوم عندهم بالمقدم الجامع وامام الائمة تؤثر في الموجودات الخاصة التي لا تزيد على الوجود المطلق فاتت من الحق والخلق
انما يثبت بهذا الاعتبار وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام
جلي بالقياس الى الموجودات المتعينة المتباينة التي لها الاثار فان ولسنا ههنا بالقياس الى ساير الصوادر المتباينة الذوات
والموجودات والا فعند تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق مع مهية خاصة وجهة نقص وامكان حكمنا بان اول
ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط ويلزمه بحسب كل مرتبة مهية خاصة من حيث خاص يلحقه امكان خاص وكما ان الذات الواجبية باعتبار
احدية ذاته منزه عن الاوصاف والاعتبارات ويلزمها باعتبار مرتبة الواحدية ومرتبة الاسم الله جميع الاسماء والصفات
التي ليست خارجة عن ذاته بل هي مع احديتها الوجودية جامعة لمعقوليتها فكذلك الوجود المطلق بحسب الاعتبار حقيقة

عن المهيات في الاعيان اعني اصلا الا ان له في كل مرتبة من المراتب لذاته مهية خاصة لها لازم خاص وتلك المهيات كلها بحسب المراد
متحدة مع اعني الوجود المطلق ومراتبه من غير جعل وتاثير انما المجعول لكل مرتبة من مراتب الوجود المطلق من نفس الوجود اعني حصول كونه فيها
الى نحو اده بمهية المخصوصة لما علمت من بطلان الجعل المركب بين الوجود والمهية فالاحدية الواجبية منشأ الوجود المطلق والواحدية
الاسمائية الى العالم وجودا ومهية فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة والا لم يكن بين المؤثر والمتاثر مناسبة وهو ينافي
التاثير والايجاد وتنبيه لتعميق تحقيق لما تكررت الاشارة سابقا على ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على معان منها ذات الشيء
وحقيقته وهو الذي يطرد العدم وينافيه والوجود بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب تعالى ومنها المعنى المصدري الذي يقصد يعني
ان الوجود بهذا المعنى لا يطلقه احد من العقلاء على ذات اصلا فضلا عن اطلاقه على ذاته تعالى الذي هو اصل الذوات ومبدأ الحقايق
والموجودات وهذا المعنى من الوجود يقال له الكون الذي بمعنى الحصول والوجود الاثباتي كما في ذلك ويعبر عنه موجود شيئا او زيد هو ثابت
وهذا الوجود الذي كثيرا ما يجمع مع العدم باختلاف الجهة كما يقول زيد موجود في البيت معدوم في السوق بل هو ما يوصف بالعدم اذ لا
وجود له في اي زمن مع تقييده بالخارج وكان اطلاق الوجود عليه بالمعنى الاول حقيقة عند الحكماء كذلك هو عند كثير من المشايخ
الموحدين كالشيخين محي الدين بن العربي وصدر الدين القونوي وصاحب العروة في حواشيه على الفتوحات في كثير من المواضع يطلق
الشيخ وتلميذه الوجود المطلق على الوجود المنبسط الذي يسمى عندهم بالنفس الرحماني والهباء والعماء ومرتبة الجمعية المرتبة الواجبية وكثيرا ما يطلق
صاحب العروة الوجود المطلق على الواجب تعالى واني لاظن ان الاختلاف بينه وبين الشيخ العربي انما نشأ من هذا الاشتراك
في اللفظ الموجب للاشتباه والمغالطة ومن اطلق لفظ الوجود واراد به الواجب تعالى الشيخ العطار في اشعاره الفارسية حيث قال
بيت ان خداوندى كه هستى ذات اوست ⁂ جمله اشيا مصحف آيات اوست ⁂ وقال الفردوسي في ديباچه كتابه ⁂
جهان را بلندى وپستى توى ⁂ ندانم چه هر چه هستى توى ⁂ وقال العارف القيومي مولانا جلال الدين الرومي في مثنويه ⁂ ما
عدمهائيم وهستيهاى ما ⁂ تو وجود مطلق وهستى نما ⁂ واما عند علماء الظاهر واهل الكلام فلما كان اطلاق الاسماء عليه تعالى
بالتوقيف الشرعي فلا شبهة في عدم جواز اطلاق الوجود بل الموجود ايضا عندهم على ذاته تعالى تسمية لا اطلاقا وتوصيفا فيه خلاف
لا لاجل الخلاف المتحقق بينهم في ان الصفات هل يوجب نقصا عليه تعالى لانقصا للواجبية فهل يجوز اطلاقه عليه ام لا قيل لا وقيل
نعم وهو الصواب لاشتراك مفهوم الوجود والشيء وغيرهما بين الواجب والممكنات واما ما ذكره صاحب العروة من ان الذات
الواجبية وراء الوجود والعدم بل هو محيط بهما فالظاهر انه لم يرد حقيقة الوجود بل معنى الانتزاعي منعه عن اطلاق الوجود
عليه تعالى وتكفير الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء فلا شبهة في ان مفهوم الوجود امر ذهني ليس عينا للذات الاحدية فلا يصح حمله عليها
هو هو حملا ذاتيا اوليا لكن حمل عام او لعله لا كابر المحققين على الوجه الذي حمله ورتب عليه تكفيرهم بعيد عن الصواب كعنف وجميع

المحققين من اكابر الحكماء والصوفية متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه لا بطريق خاص عند

العرفاء وجواز ادراك الحق الحق عند فناء السالك كما هو ظاهر ما ذكر في التوحيد فمن تامل في كتبهم وزبرهم تاملا شافيا يتضح لديه انه لا خلاف

لاحد من الصوفية والمشايخ ولا مخالفة بينهم في انه تعالى حقيقة الوجود ويظهر به ان الاعتراضات لبعض المتاخرين عليهم خصوصا على الشيخ

الدولة السمناني في حواشيه المتعلقة بالفتوحات على الشيخ العربي وتلميذه صدر الدين القونوي يرجع الى مناقشات لفظية مع الموافق

في الاصول والمقاصد فمن جملتها انه ذكر الشيخ فيها ان الوجود المطلق هو الحق المنعوت بكل نعت فكتب المحشي في حاشيته كلاما ان الوجود

الحق هو الله تعالى لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكر انتهى والظاهر ان الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة معه يرجع الى اللفظ اما ان يكون

مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات فيصدق عليه انه المنعوت بكل نعت كما مر سابقا في بيان المرتبة الثالثة من الوجود

التعميم لكل نعت اعم من جملة نعوت المحدثات فانه في القديم قديم وفي المحدث محدث ولا يبعد لاحد من العرفاء فرقه تعالى عن صفات المحدثات

وسمات الكائنات واما ان يكون مراده منه الوجود البحت الواجب فاما ان يراد بكل نعت انه بحيث انه منعوت بكل نعت كما لي وصف ايجابي

هو عين ذاته فان ذاته تعالى باعتبار ذاته لا بانضمام صفة او حيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العينية ونعوته الذاتية او

يراد به انه المنعوت بكل نعت مطلقا اعم من ان يكون بحسب ذاته بذاته في المرتبة الاحدية او باعتبار مظاهر اسمائه وتجلي صفاته

في مراتب تنزلاته ومنازل شئونه من جهة سعة رحمته ونفوذ حكم وجوده وبسط لطفه ورحمته ومنها ما قال في موضع اخر كتابه ليس في

الامر الا وجود الحق فكتب المحشي عليه ولكن ظهر في صور حوده بكونه مظاهره فللفيض وجود مطلق وللمظاهر وجود مقيد وللمفيض وجود

وقال في موضع اخر منه ان الحق هو الوجود ليس الا فكتب المحشي عليه بل الوجود هو الحق وللفعل وجود مطلق وللاثر وجود مقيد وقال

فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد وعدمية الماهيات الممكنة ولقد نبهتك على امر عظيم ان سمعت لي وعقلته فهو عين كل شيء في الظهور

ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء وكتب المحشي في حاشيته على حسبت فكن ثابتا على هذا القول الى غير

ذلك من المؤاخذات التي يرجع كل منها الى مجرد تخالف اصطلاحات وتباين العادات في التصريح والتعريض كثيرا ما يقع الاشتباه

في لفظ الذات والحقيقة والعين والهوية وغيرها اذ قد يطلق ويراد منه صرف وجود شيء وقد يطلق ويراد منه مهيته وعينه الثابتة

ويقع الغلط في اطلاق لفظ الوجود ايضا باعتبار ارادة احد من معنى الوجود الحق والمطلق المقيد والافق تام في اكثر الكتب

كتبها هذا المعترض على الفتوحات يتحقق عدم الخلاف بينه وبين الشيخ في اصل الموجود ولما كان طور التوحيد ما هو الذي

لخواص اهل الله امرا وراء طور العقول الفكرية وما ان يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير عنه بما يوافق معهودات اسماع

ارباب النظر والفكر الرسمي فلهذا ترى في ظواهر كلامهم اختلافات ومثل هذه الاختلاف بحسب الظاهر قد وقع في الكتاب الالهي

الاحاديث النبوية وجعل لكل طائفة من المليين مستند اعتقاده الكتاب والحديث مع تخالف عقايدهم وتباين ارائهم ولظل

جعلنا

جعلنا شرعة ومنهاجا قال الشيخ عبد الله الانصاري في كتاب منازل السائرين الا ان التوحيد الخواص واما التوحيد الثالث فهو

توحيد اختصه الله لنفسه واستحقه بقدره والاح منه لائحا الى اسرار طائفة من صفوته واخرسهم عن نعته واعجزهم عن بثه والذي تشير

السنة عليه هذا الطريق وان زخرفوا النعوتا بعباراتهم وفصلوه فصولا فان ذلك التوحيد يزيد العبارة خفاء والصفة نفورا

والبسط صعوبة والى هذا التوحيد شخص اهل الرياضة وارباب الاحوال وله قصد اهل التعظيم واياه عنى المتكلمون في عين الجمع وعليه تصطلم

الاشارات ثم لم ينطق عنه لسان ولم يشر اليه عبارة فان التوحيد وراء ما يشير اليه مكون او يتعاطاه حين او يقله سبب وقد اجبت عن توحيد الصوفية بهذه القوافي

ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد

فصل

في النصوص على عدمية الممكنات بحسب اعيان ماهياتها كانك عرفت مما قرع سمعك من توحيد الله سبحانه

توحيدا خاصيا واذ عرفت بان الوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي انما موجوديتها بانصباغها

بنور الوجود ومعقوليتها بانحاء ظهور الوجود وطور من اطوار تجليه وان الظاهر في جميع المظاهر والمهيات المشهود في جميع الشئون

والتعينات ليس الا حقيقة الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والموجية الخاصة المكنى عنها بالانسان

والحيوان حالها كحال مفهوم الامكان والشيئية ونظايرهما في كونها اعمالا ما حصل لها في الوجود عينا والفرق بين القبيلين ان المعتبر

في حمل شيء من المهيات الخاصة عليها هو نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العيني والذهني وفي حمل تلك الاعتبارات هو مفهوم

الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه لو وجد بازاء المهيات الخاصة امور عينية هي نفس الموجودات عندنا ولا يوجد بازاء الممكن والشيئية

مفهوم المهية شيء في الخارج والحاصل ان المهيات الخاصة حكاية للموجودات وتلك المعاني العقلية حكاية لحال المهيات في انفسها

القبيلان مشتركان في انهما ليسا من الذوات العينية التي يتعلق بها الشهود ويتاثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلة الذوات

هالكة المهيات ازلا وابدا والموجود هو ذات الحق دائما وسرمدا فالتوحيد للموجود والكثرة والتميز للعلم او قد يقام بكونه واحد من

الوجود معان كثيرة ومفهومات عديدة فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو المسمى بغيب الغيوب وظهور بذاته لفعله هو المسمى بسموات

الارواح واراضي الاشباح وهو عبارة عن تجليه الوجودي المسمى باسم النور يظهر به احكام المهيات والاعيان وسائر

المهيات الغير المجعولة وتحقيقها من دون تعلق جعل وتاثير كما مر فصف حقيقة الوجود بصفة التعدد والكثرة بالعرض بالملابسة

منصبغا باحكام كل من المهية والوجود الى الاخر وصار كل منهما مراة لظهور احكام الاخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلي الوجودي كما في

قوله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وانما التعدد والتكرار في المظاهر والمرايا لا في التجلي والفعل بل فعله نور واحد

يظهر به المهيات بلا جعل وتاثير فيها ويتعدد المهيات يتكثر ذلك النور كتكثر نور الشمس بتعدد الشبكات والروازن فالكشف

حقيقة اتفق عليه اهل الكشف والشهود من ان المهيات الامكانية امور عدمية لا بمعنى ان مفهوم السلب المفاد من كلمة لا داخل

داخل فيها ولا بمعنى انها من الاعتبارات الذهنية والمعقولات الثانية بل بمعنى انها غير موجودة لا في حد نفسها بحسب ذواتها ولا بحسب الواقع
لان ما لا يكون موجودا ولا موجودا في حد نفسه لا يمكن ان يصير موجودا بتاثير الغير وافاضته بل الموجود هو الوجود والطوارى شتى من
والتجاره والمهيات موجوديتها انما هي بالعرض بواسطة تعلقها في العقل بمراتب الوجود وتطوره باطواره كما قيل شعر وجود اندر كمال
خود نیس ساریست :: تعينها امور اعتباريست فحقايق الممكنات باقية على عدميتها ازلا وابدا وستفاد بها الموجود ليس على وجه
تصير الوجود الحقيقي صفة لها ثم من تصير مظاهر ومرائي للوجود الحقيقي بسبب اجتماعها من نقضا عف الامكانات الى اصلها مع ثبوت
الوجود مع بقائها على عدميتها الذاتية :: سيه روئى ز ممكن در دو عالم :: جدا هرگز نشد والله اعلم :: ترجمه لقولهم الفقر سواد الوجه
في الدارين وفي كلام المحققين اشارات واضحة بل تصريحات جلية بعدمية الممكنات ازلا وابدا وكفى كشفا في هذا الامر قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيرا الى تفسير هذه الآية عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة
فراؤا بالمشاهدة العيانية ان لا موجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا
وابدا لا يتصور الا كذلك فان كل شيء اذا اعتبر ذاته من حيث هو فهو عدم محض واذا اعتبر من الوجه الذي يسري اليه الوجود من الاول الحق رأى
موجودا لا في ذاته لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الموجود وجه الله فقط فلكل شيء وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه فهو باعتبار
وجه نفسه عدم وباعتبار وجه ربه موجود فاذن لا موجود الا الله فاذن كل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا وكتب العرفا كالشيخ ابن العربي
وتلميذه صدر الدين القونوي مشحونة بتحقيق عدمية الممكنات في بناء معتقداتهم وهذا مبني على المشاهدة والعيان وقالوا كنا اذا
قابلنا وطبقنا عقايدنا على ميزان القرآن والحديث وجدناها منطبقة على ظواهرهما لولا انهما من غير تاويل فعلمنا انها الحق بلا
ريب ولما كانت تاويلات المتكلمين والظاهريين من العلماء في القرآن والحديث مما لم يكشف لنا في المكاشفة المنكرة [illegible]
حملنا الآيات والاحاديث على مدلولها الظاهر ومفهومها الاول كما هو المعتبر عند ائمة الحديث وعلماء الاصول من الفقه لا على وجه يستلزم
التشبيه والتجسيم في حقه تعالى وصفاته الالهية فقال البعض من العلماء المعتقد اجراء الاخبار على ظاهرها من غير تاويل ولا تعطيل ومرادهم من التاويل
حمل الكلام على غير معناه الموضوع له والتعطيل هو التوقف في قبول تلك المعنى كما في هذا البيت :: [illegible] وصف [illegible]
دليل :: نطق تشبيه و خامش تعطيل :: ومنهم من كفر المأولين في الآيات والاخبار واكثر اهل الشرع قائلون بان ظواهر معاني القرآن والحديث
حق وصدق وان كانت لها مفهومات وتاويلات اخر غيرها هو الظاهر منها ويؤيده ما وقع في كلامه صلى الله عليه وآله ان للقرآن ظهرا
وبطنا وحدا ومطلعا ولو لم يكن الآيات والاخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الاولية من دون تكلف التشبيه فلا فائدة في نزولها
وورودها على عموم الخلق وكان في الناس بل يلزم كونها موجبا لتحير الخلق وضلالهم والناس في فهم متشابهات القرآن والحديث على ثلث
طبقات الطبقة الاولى الراسخون في العلم وهم الذين حملوها على مفهوماتها الاولية من دون مفسدة ويلزم منه نقصان

والطبقة

والطبقة الثانية وهم اهل النظر العقلي من العلماء والظاهريون من الحكماء الاسلاميين وهم يأولون تلك الآيات والاحاديث على
وجه يطابق قوانينهم النظرية ومعتقداتهم البحثية حيث لم يترقوا عقولهم عن طور البحث ولم يتعدوا انظارهم الى اسرار وراء طور العقل
الفكري والعلم النظري والطبقة الثالثة وهم الحنابلة والمجسمة من اهل اللغة والحديث وهم الذين لم تقف نفوسهم في خوض العلم ولم
يرتقوا عن هذه الهاوية المظلمة فذهبوا الى ان الله جسم جسماني تعالى عما يقولون علوا كبيرا لكن الاحق ان الكل المخلصين من المتعمقين
في العلوم على الفروع الشرعية الطريقة الثالثة كما صرح به صاحب الاحياء في كتابه جواهر القرآن وذكر في كتاب الاحياء ما يدل على [illegible]
قال كم من مشبه مطلقا او منزه او مقدس فلا كمال بل كم يهود ناصر فا والا فلا يعتب بالتورية والظاهر ان اكثر الناس لا يمكنهم ان يكونوا منزها
منزها ومقدسا في معرفتهم ان يكونوا مشبها مطلقا والحق ان لما ظهر تعلق الطاير والمقصر بين العدل والتشبيه اخف عند الله كما
طرق الراسخين في العلم والعرفان فكل منهما ينظرون في المظاهر بالعين العوراء لكن المحققين بالبصيرة والابصار ولما كان العارف
فهو ذو العينين السليمتين يعلم ان لكل ممكن زوج تركيبي له وجهان وجه من تركيبه لجهة الصنعة وجلاله [illegible]
فيعلم ان الحق الفايض على كل شيء والظاهر في كل شيء فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال فالعين البصير [illegible]
ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ولا شان الا قابلية الشئون والتجليات [illegible] فيعود الى [illegible]
آفة وفتور ووقود فبلسان الحال مقالة نطق لسان حال الخلوقات الممكن عن نعت الوجود وشغفها عن لون الكون وقبولها اشراق
نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود فيها كما قيل رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الامر فكانه خمر ولا قدح وكانها قدح ولا خمر
ان بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العرفا ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم
وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم ان لا تحقق بالفعل الا للذات الاحدية المنعوتة بلسان العرفاء بمقام الاحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب
مجردة عن المظاهر والمجالي بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية وانه هو الظاهر المجموع لا بدونه وهو حقيقة الانسان الكبير
والكتاب المبين الذي هذا الانسان الصغير انموذج ونسخة مختصرة منه وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه بها من له ادنى مرتبة من
العلم ونسبة هذا الامر الشنيع الى اكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء محض وافك عظيم [illegible] اسرارهم وضمائرهم ولا يبعد ان يكون سبب
الجهلة بهولاء الاكابر اطلاق الوجود تارة على ذات الحق وتارة على المطلق الشامل وتارة على المعنى العام العقلي فانهم كثيرا ما يطلقون
الوجود على المعنى الظلي الكوني فيحملونه على مراتب المعاني الموجودات التي هي عليها حكمهم كما في التقبل قول الشيخ العربي في
الفتوحات المكية كل ما دخل في الوجود فهو متناه وما قال القونوي في تعريفه الكتاب او التفسير اي ربع عن دايرة الوجود وتجلي ما قال
في مفتاح الغيب الوجود تجلى من تجليات غيب الهوية وحال معين كما في الاحوال الذاتية وذكر الشيخ علاء الدولة في رسالة
انشاء ورد والواردات فوق ما يعني فوق الطبيعة عالم العدم المحض وظلمة العدم محيط بنور الوجود المحدث وبها رفع الظلمات

لوجدعا ين الحيوة وهذا القول منه اشارة الى ما قاله في مدارج المعارج واعلم ان فوق عالم الحيوة عالم الوجود وفوق عالم الوجود عالم الملك
الوحدة ولا نهاية لعالم الله تعالى فظهوره فيكون مرادهم من العدم ما يقابل هذا النحو من الوجود الظلي وان لم يكن هذا الاطلاق على سبيل الحقيقة
بل على المجاز لان الوجود في عرفهم ما يكون مبدأ الآثار ومنشأ الاكوان ويمكن ايضا ان يكون مرادهم من الموجود ما يكون معلوما
مخبرا عنه وكل ما لا يكون للعقل سبيل الى معرفة ذاته وكنه هويته فغير موجود بهذا المعنى فالوحدة الحقيقية بشرط لا وغيب الغيوب حيث
لا يكون لاحد من الخلق قدم في شهوده وادراكه فيصدق عليه انه غير موجود لغيره على ان الوجود قد يطلق على المأخوذ من الوجدان
ايضا مرجعه الى الوجود الرابطي فيكون مسلوبا عنه تعالى اذ لا يمكن نيله وظهوره لاحد الا من جهة تعيناته ومظاهره ولكن تحققه
وكماله بنفسه ووجوده انما هو بالفعل لا بالقوة وبالوجوب لا بالامكان فذاته يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية الصرفة المعبر عنه
المخفي في الحديث المشهور ويظهر بعد هذا الظهور ظهورا آخر على غيره بل على ذاته وهو الظهور ظهورا بعد ظهور في المظاهر المعبر عنه بالمعروف
وهذا الظهور الثانوي هو مشاهدة الذات القيومية في المرائي العقلية والنفسية والحسية بمدارك كل شاهد وعارف وشاعر كل
ذكي وبليد وعالم وجاهل حسب درجات الظهور جلاء وخفاء وطبقات المدارك كمالا ونقصانا والتكثر في الظهورات او النقائص
في الشئونات لا يقدح وحدة الذات في عالم الكمال الوجودي ولا يتغير بالوجود الثابت الازلي عما كان عليه بل الآن كما كان حيث كان ولم
يكن معه شيء ولذا قيل وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عددت المرايا تعددا **فصل** في الاشارة الى نفحات جمال الشروق
عن الوجود الحقيقي اعلم ان الشيئية للممكن يكون على وجهين شيئية الوجود وشيئية الماهية وهي المعتبرة عندهم بالثبوت فالاولى عبارة
عن ظهور الممكن في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والثانية عبارة عن نفس معلومية الماهية وظهورها عند العقل بنور الوجود
انتزاعها منه والحكم بها عليه بنفس هويته ذلك الموجود في اي ظرف كان خارجا او ذهنا من غير تخلل جعل وما ثبت في ذلك من غير
انفكاك بهذه الشيئية عن نفس الوجود كما زعمه المعتزلة بل على ما هو رأي المحصلين من المشائخ وقد علمت ان موجودية الماهيات ليست
بان تصير الوجود صفة لها بل بان تصير معقولة من الوجود متحدة به فالمشهود هو الوجود والمفهوم هو الماهية كما مر ذكره مرارا
وبهذه الشيئية يمتاز ماهية الممكن عن الممتنع ويقبل الفيض الربوبي ويسمع امر كن فيدخل في الوجود باذن ربها كما اشار اليه
في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لا يقال ان ماهية كل ممكن على ما قررت عين وجوده
وفرعه بحسب الخارج فكيف يكون متقدما عليه قابلا له قلنا نعم ولكن الوجودات الخاصة المفصلة لها مرتبة سابقة اجمالية في
علم الحق الاول بذاته وتعقله المراتب الالهية وشئونه وتلك الوجودات قبل ان نزلت وتعددت وتفصلت كانت اسماء في تلك
المرتبة السابقة اسماء وصفات الهية تنبعث عنها الماهيات في الاعيان الثابتة فهي في تلك المرتبة ايضا تابعة للوجودات التي هي
الموجودة سابقا باعتبار معلوميتها للحق سبحانه وتعالى علما كماليا هو عين ذاته كما تحقيقه في مباحث العلم الا ان معلومة

في الازل على هذا الوجه اي باعتبار ثبوتها تبعا للوجودات الحقائق الالهية في علم الحق تعالى ثم حصل الظهور بتلك الوجودات في المراتب
المتأخرة على طبق ثبوتها العلمي فوجودات الحق سبحانه على الوجه الذي اشرنا اليه ثم اذا افاضت الوجودات عن الحق تعالى وتميزت و
تعددت في الخارج اتحدت مع كل منها بالذات ماهية من الماهيات من غير استيناف جعل بل بنفس فيضان ذلك الوجود كما هو شأن
كل ماهية مع وجودها المتميز عن غيره فلم يلزم في شيء من المراتب لو اقتصر في الخارج تقدم الماهية اي صدقها على وجودها المنسوب هي اليه كما حقق
عليه ثم فالاعيان تابعة لوجود الحق تعالى الذي هو بعينه علمه بموجودات الاشياء اجمالا ومهيات الاشياء تفصيلا من جهة معلومياتها
مفصلا عن وجود الحق تعالى اذ العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بمعلولاتها كما سيقرع سمعك عن قريب قبل انشاء العين في
الخارج فكذلك لان الفائض والمجعول ليس الا انحاء الوجودات بالذات والمهيات تبع لها في الفيضان والجعل بالعرض فظهر صدق ما
وقع في السنة العرفاء ان موجودية الاعيان وقبولها للفيض الوجودي ليس معناها الا ان الواجب الا هو انه ذاته تعالى في دار الوجود عبارة عن
ظهور احكامها متحدة مع احكامها بنور الوجود لا اتصافها به كما مر غير مرة واما الشيئية المنفية عن الانسان في قوله تعالى هل اتى على الانسان حين
من الدهر لم يكن شيئا مذكورا فهي شيئية الوجود المتميز المخصوص به باعتبار غيره وخصوصها لئلا يلزم التناقض وكذا الشيئية المنفية
في قوله كان الله ولم يكن معه شيء ومعلوم ان ليس للمهيات الامكانية عند اهل الله والعارفين الا الشيئية الثبوتية لا
الوجودية الا على ضرب من المجاز ولاجل ذلك لما سمع شيخ الطائفة الفائزة بالحق ابو القاسم الجنيد البغدادي حديث كان الله ولم يكن معه
شيء قال والآن كما كان وذكر الشيخ علاء الدولة السمناني في رسالة فوائد العقائد في صفة اهل الله وهم الذين يصلون الى مقام الوحدة
من غير شبهة الحلول والاتحاد والمشاهدون جمال ربهم كما كان ولم يكن معه شيء ويعرفون انه الآن كما كان وقال في هذه الرسالة
كما ترى عن نفسه والبصر كل شيء هالك الا وجهه والآن كل من عليها فان من غير شك ويقين وهذا المقام مقام الوحدة فاذا القول
في هذه المقولات عقول الى الماهيات والاعيان الثابتة وان لم يكن موجودة بانفسها بل مستهلكة في عين الجمع تفاوت في
تفاصيل الوجودات اللاحقة لكنها بحسب اعتبار ذواتها من حيث هي بحسب تجردها عن الوجود عند تحليل العقل منشأ احكام
الكثرة والامكان ومنشأ النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحيثية ويرجع اليها الشرور والآفات التي هي من لوازم المهيات
من غير جعل فيصير بهذا الاعتبار وقاية للحق عن نسبة النقائص اليه فمن اعتبار الاعيان والمهيات حصل هنا المصطلح
الخير والشر ودونها بطلان الحكمة والشريعة او باعتبار شيئية المهيات واستناد لوازمها اليها يندفع كثير من الاشكالات منها
وقوع الشرور في هذا العالم وصدور المعاصي عن بعض العباد بسبب قصور عينه ونقص جوهره وسوء استعداده ومنها سر القدر على ما
ان بعض المحققين عد من شيئية الاعيان في جملة شئون باعتبار بطونه وعلمه بظهوره كما في انه الذي هو عين ذاته في مرتبة سابقة
على ظهوره لكن لا نخوض في هذه المسئلة لتحير العقول الضعيفة وقد قال بعض العلماء لا يكون هذا السر الا معقودة عليه وفيه مفصلا

علمه وقوة سلوكه وثبات عقله فلا يزل قدمه عن سنن الحق وصراط المستقيم والى ذلك اشار القونوي بقوله وان كانت شئونه
من احكام ذاته الكامنة في وحدته ولكن من فارق بحر الكمل وههنا بحر لا ساحل لها ولا مخلص منها الا لمن شاء الله وقال ايضا
الظهور حكما للاشياء ومطلق الظهور عينا للوجود وتعين الظهور الحكمي بالتميز للشهود وتعين الظهور الوجودي في كل مرتبة من
المراتب التي يشتمل عليها العلم بالنسبة الى الوجود المطلق من وجه مخالف لظهوره بعينه في مرتبة اخرى وحكمه ايضا في مرتبة مغاير لحكمه في
مرتبة اخرى والحصول الاشتراك في الظهور بامر جامع غير الذي امتاز به كل منهما عن الآخر فالثابت لشيء في شيء من زمان
او شروطا او المنتفي عنه لا لامر لا ينتفي عنه بعدم ذلك الشرط او الشروط او مرتبة كان الشرط او حالا او مكانا او زمانا او غير ذلك
واحكام الوجود من حيث كل تعين وبالنسبة الى كل معين من المراتب والاحوال ونحو ذلك لا نهاية لها من حيث التفصيل وان انحصر الامهات
انتهى كلامه **فصل** فيه يستانف الكلام من سبيل اخر في كيفية لحوق الشرور والآفات الطبيعية للوجود على وجه
لا ينافي خيريتها الذاتية لعلك قد تفطنت مما سلف ذكره بانه من تجلي الوجود الحق الاحدي على مهية من المهيات المتباينة بحسب
وشيئيتها ولوازمها وقذف بالحق على الباطل فصارت موجودة بوجوده او واجبة به حقا بحقيته ظهر في كل منها بحسبها وتلون
بلونها والصفة في كل مرتبة من مراتب التعينات بصفة خاصة ونعت معين وقد علمت سابقا ان تلك الصفات والنعوت
الذاتية المسماة بالمهيات عند الحكماء وبالاعيان عند العرفاء متعددة على الوجودات اي صرف الذهن
لكون المفاض والمجعول انما يكون هو الوجود لا المهية فالتخالف بين المهيات بحسب الذات وبين الوجودات بحسب
والضعف والتقدم والتاخر والعلو والدنو وبالجملة الوجود مع وحدة حقيقته الذاتية ظهر في كل شيء بحسبه كالماء الواحد
في المواضع المختلفة فمنه عذب فرات ومنه ملح اجاج وكشعاع الشمس المتلون بلون الزجاجات مع خلوه بحسب الذات عن
الالوان قال الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة في شرح بعض الاحاديث كما كان في ذاته من حيث ذاته غنيا عن الاوصاف
المختلفة التقييدية وكان في غاية اللطف فان ظهوره وتعينه في حقيقة كل متعين ومرتبة وعالم انما يكون بحسب قابلية الامر المتعين
والمرتبة المقتضية بعينه ظهوره انتهى فقد ظهر ان كل النسب الى المظاهر والمجالي من الافعال والصفات المخصوصة فهو من جهة
وجه مسلوب عنه من وجه اذ لكل موجود خاص جهة ذات مع مهية وجهة وجود وظهور وليس للحق الا افاضة الوجود على المهيات
وله الحمد والشكر على افاضة الوجود على المهيات الخيرة على الاشياء واذا ثبت كون لكل ممكن في جهتين مهية ووجود وجهة الامكان
زائدة ووجوب غيري وصح اثبات ما ينسب اليه له وسلبه عنه لكل منهما بجهة وعلمت ايضا ان جهة الاتفاق والكرم الاشياء هو
الوجود وجهة التخالف والشرية هي المهيات فقد درست ان الشرية والنقيصة في كلام الله وكلام انبيائه عليهم السلام مرجع الى
الجهتين وكلاهما محمول على ظاهرهما بلا مناقضة وتاويل فلا مجال لاحد والافاضة والفعلية والتكميل والتحصيل والبقاء والالطاف

والرحمة

والرحمة من جانب الله وقدرته والقابلية والقصور والخلل والفتور والعنا والقرب والبعد والزوال والقهر والغضب من
قبل الخلق واستطاعتهم كما نظمه بعض العرفاء حيث قال ∴ ازانجانب بود ایجاد و تکمیل ∴ وزین جانب بود هر لحظه تبدیل
والتفاوت في القوابل والحقائق الامكانية والمهيات انما يحصل لها بالوجود من نفس ذواتها ولوازمها من الفيض الاقدس الحق الاعلى
الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الاليق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق وصفاته التي
هي عين ذاته ووجود تلك المهيات في الخارج بافاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة واستعداداتها من الحق سبحانه بالفيض
المقدس هو بعينه القدر الخارجي اذ التقدير تابع لعلم الله تعالى وكلاهما في الوجود غير منفك عن ذاته وهذا بيان حدوث الاشياء
وتجددها وزوال بعضها عند حضور بعض اخر كما ستطلع عليه ان شاء الله عند معرفة الزمان والدهر والسرمد وكون هذه المعاني
الى مبدع الكل على وجه مقدس لا يوجب تغيرا لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله من حيث انها افعاله
احاطته بالزمانيات والمكانيات على الوجه المقدس الشمولي سنبين كيفية علمه تعالى مع ملائكته ورسله على الوجه الذي يليق
وحاصل ان النقايص والذمايم في وجودات الممكنات يرجع الى خصوصيات المحال والقوابل لا الى الوجود وبذلك
الثنوية ويرتفع توهم التناقض بين الايتين الكريمتين من كتاب الله العزيز احدهما قوله ما اصابكم من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك والاخرى قوله تعالى قل كل من عند الله وما احسن ما وقع متصلا بهذه الاية وبعدها فهذه المسئلة في قوله فما لهؤلاء
القوم لا يكادون يفقهون حديثا وذلك لان مسئلة العلة والمعلول قد اشكلت على الناس لغموضها وبعد غورها فان المعلولات
انما هي ستاذكره على وجه العلل وفيها هلك من هلك والامر عظيم تحير فيه العلماء حيارى فمنهم من نسبها الى الاسباب ومنهم من نفيها كذا قيل
ان الناس في هذه المسئلة بين حيارى ووجه تكلم استشفى من هذا الداء العضال والمزلقة التي لا يخلص منها الا المخلصون وهو توحيد
لا ينافي توحيده رؤية الاسباب وخلاصة تحقيق هذا المقام ان لكل شيء كالمرض جهاجها الى ربه ارباب من الاسباب
وتجدده والتاثير الذي يشاهد من الاسباب انما هو من اسم من اسماء الحق الذي ظهر بالسبب مظهره ويستبح بلسان الذاكر بر من تنزه
ذاته الكاتبة فانها فاسدة فاختلاف الحقائق في الموجودات يرجع بوجه الى اختلاف الاسماء لكن الشرور والنقايص يرجع الى
خصوصيات القوابل واستعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها في المراتب المتاخرة عند نزول حقيقة الوجود ولسان جميع
الشرائع الحقة ناطق بان وجود كل كمال وخير وسلامة تضاف الى الحق تعالى ولزوم كل شر وآفة وقصور ولو باعتبار من الاعتبارات
تضاف الى الخلق كما في قوله تعالى حكاية عن الخليل على نبينا وعليه السلام واذا مرضت فهو يشفين فانه عليه صلوات الرحمن اضاف المرض
الى نفسه والشفاء الى ربه وفي قوله ايضا ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم اشارة الى ان العذاب
للنفوس الجاهلة الشقية من قبل الحق الا ول من جهة الانتقام بل لكون العقوبة من نتائج اعمالها وافعالها ومن لوازم اخلاقها

الرؤية فلظهارها في جانب حيطه بزارها يوم الآخرة لخطيب سابقه لكن ادري يوم لقيه مرض شديد وان المغفرة والرضوان من لوازم الجود لها
ورحمته افاضة وجوده على الاشياء بحسب امكان قوابلها وكما في قول سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حيث ذكر فرد عائد على الخير فلله سعديك والشر ليس اليك
في حديث اخر عنه صلى فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه فقد ظهر ان ليس للحق الا صلاة الا افاضة الوجود فقط
المهيات من العدم الى الكون وتحصيلها من القوة الى الفعل والتكميل من البطون الى الظهور والله الهادي الى سواء السبيل فصل
في كيفية كون الممكنات مرائى لظهور الحق فيها ومجالي التجلي الالهي عليها قد ظهر فيما سبق ان جميع المهيات الممكنة
مرائى الوجود الحق تعالى ومجالى الحقيقة المقدسة وخاصية كل مرآة بما هي مرآة ان يحكي صورة ما تجلى فيها الا ان المحدثات لكثرة قصورها ووفور
النقص والامكان فيها لا يمكن لها حكاية الحق الا ولا لانها غاية البعد كما ذكره معلم المشائين ارسطاطاليس في اثولوجيا وهو كتاب
بمعرفة الربوبية وبيان ذلك ان للحق تجليا واحدا على الاشياء وظهورا واحدا على الممكنات وهذا الظهور على الاشياء هو بعينه ظهوره
على نفسه في مرتبة الافعال فانه تجلى لعباده تماسيه وفرط كمال فضله [illegible] ذاته وفاض [illegible] لكونه فوق التمام وهذا الظهور الثاني [illegible]
نفسه لا يمكن ان يكون مثل ظهوره الاولى لاستحالة المثلين وامتناع كون التابع في مرتبة المتبوع في الكمال الوجودي والشيئ
كما المصرح في النورية فلا محالة نشأت من هذا الظهور الثاني الذي هو نزول الوجود [illegible] بعبارة والافاضة بعبارة اخرى والنفس الرحماني
في اصطلاح قوم والعماء الثابتة في لسان قوم اخر والمحبة الافعالية عند اهل الذوق والتجلي على الغير عند بعض الكثرة والتنوع حسب
الاسماء والصفات في نحو العلم الاجمالي البسيط المقدس فظهرت للذات الاحدية والحقيقة الواجبية في كل واحدة من مرائي المهيات
لا ان لها بحسب ذاتها ظهورات متنوعة وتجليات متعددة كما توهمه بعض من لا يعلم اسلام الوحدة الحقة تعالى عنه علوا كبيرا قال الشيخ
محيي الدين العربي في الباب الثالث والستين من كتاب الفتوحات المكية اذا ادرك الانسان صورته في المراة يعلم قطعا انه ادرك
صورته بوجه وانه ما ادرك صورته بوجه لما يراه في غاية الصغر لصغر جرم المراة او الكبر لعظمه لا يقدر ان ينكر انه راى صورته
ويعلم انه ليس في المرآة صورته ولا هي بينه وبين المرآة فليس بصادق ولا كاذب في قوله راى صورته وما راى صورته فما تلك الصورة المرئية
واين محلها وما شانها فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة اظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب المثال ليعلم ويتحقق
انه اذا عجز وحار في درك حقيقة هذا وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته فهو بخالقها اذن اعجز واجهل واشد حيرة فاقول [illegible]
ان تجليات الحق ارق والطف من حقيقة هذا الذي حارت العقول فيه وعجزت في ادراكه الى ان يبلغ عجزها ان يقول [illegible]
حقيقة ام لا فان العقول الحاجة بالعدم الصرف قد علمت انه ليس بلا شئ ولا بالوجود المحض وقد علمت انه ليس شيء مباين [illegible]
بالامكان البحت لكن [illegible] خلق المراة والحقيقة الظاهرة فيها حكاية العبد الى كيفية سريان نور الحق في الاشياء وكيفية [illegible]
وظهوره في كل شيء بحسبه فان وجود كل مهية حكاية ليس لها في نفسها الا حجب المعنى والحقيقة ولا عين الذات الواجبية لظهوره

وامكانه

وامكانه ولا مقصود لا عنها بالكلية لعدم استحالة في التحقيق كما مضى [illegible] ثم انه كما ثبت ان التجلي [illegible] على الاشياء تجلي [illegible]
واحد انما حصل بتعدده وانحصاره بحسب تعدد المهيات واختلافها كما تحقق وتبين انه لا تكرار في التجلي باعتبار مظاهره وتجدده
يستفاد ان العلم الكلي حقيقته لا يكون الا حضوريا لا حصوليا [illegible] منها لما ان ظهور شيء [illegible] بعينه ظهوره والا لزم التشكيك
وعند كفاة العرفاء كما بين [illegible] ومن هنا ينكشف [illegible] ان ادراك النفس الانسانية حقائق
الاشياء عند تجردها واتصالها بالمبدأ الفاعل هو [illegible] على نهج العكس [illegible] من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها وعلى
نهج مشاهدتها في ذات المبدأ الفعال والكل [illegible] مذهبين وجوه ودلائل مذكورة في كتب اهل الفن وعند التحقيق [illegible] على العارف
البصير انه لا بعد ولا [illegible] برهان بحسب الاتصال التام النفس بالمبدأ لما كان [illegible] ذاتها [illegible] حصل [illegible] وبقائها تحت
واستغراقها في مشاهدة ذاته فيرى الاشياء كما هي عليها في الخارج لا ان ما يرى الامر [illegible] وقعت في الاعيان والا لزم التكرار في التجلي
الالهي وهو مما [illegible] بطلانه ومما [illegible] العرفاء [illegible] القائلون بان وجود الاشياء في الاعيان هو بعينه كونه
معلوما [illegible] للحق [illegible] الاشياء وان علمه الحق سبحانه بالاشياء بعينها [illegible] نوره الوجودي فكل ما ادركه العارف
المكاشف من صور الحقائق بواسطة اتصاله بعالم القدس يكون حقائق الاشياء على ما هي عليها في الخارج لا اشباحها ومثالها
واما الناقص المحجوب فيرى الحق في مراة الاشياء يعتقده على حسب ما يراه فيعرفه على صورة معتقده فاذا تجلى الحق له يوم القيمة في
غير الصورة التي يعتقده [illegible] ينكره ويتعوذ منه ومن هنا ينبعث اختلاف العقائد بين الناس لاختلاف ما يرون الحق فيها
من الاشياء واليه الاشارة في قوله تعالى انا عند ظن عبدي بي فيقبل كل احد منها ما يليق بحاله ويناسبه من التجليات الالهية وينكر
ما لا يناسبه نشأته والسالك الواصل العارف يشاهد الحق مجردا عن نسبة الخلق [illegible] ضيق فنائه وقصوره [illegible] عن الخلق [illegible]
الغافل عن كل شيء [illegible] كان قبل الفناء محجوبا عن الحق [illegible] الوجودي فكذلك في ثاني الحال لاجل فنائه عن كل شيء [illegible]
عن مراتب الالهية وتجلياته الذاتية والاسمائية واما الكامل العارف فيرى الحق في جميع المظاهر والمجالي الراجع الى التفصيل [illegible]
من الاجمال يشاهد الحق على وجه اسمائه وصفاته في الخلق [illegible] الحقائق [illegible] فيكون على في هذا
المقام بالاشياء من جهة العلم [illegible] الاشياء ومظهر وجوداتها ومظهر اعيانها الثابتة ومهياتها فيصدق ح انه يرى الاشياء
كما هي في مراة وجهه الكريم الذي لا يغيب السموات والارض فثبت انه كما ان الاشياء [illegible] مرائي [illegible] الحق ووجوده فكذلك [illegible]
حقايق الاشياء لكن مرآتية كل منها المراة بوجه غير الاخر وبيان ذلك ان كل واحدة من المهيات [illegible] المهيات
لظهور حقيقة الوجود ومراتب القوى الحيوانية الكلية التي مظاهر عالم المثال والقوة الخيالية الجزئية التي هي مظاهر الصور الخيالية
الحديد والماء والبلور [illegible] التي لكل منها مظهر للصور المبصرة [illegible] السمعية والذوقية والشمية واللمسية التي هي مظاهر المحسوسات

الا ان يعلم انما يكون من آلتها لها اجل خلو ذاتها من حيث هي عن مظاهريتها الصور والكيفيات التي هي مظاهر لوجودها ومن اين يشهود الكمل
لم يكن حيثية من آليتها هي بعينها حيثية ذاتها ووجود التقييد ذات لكل منها بالتقييد وجود لم يكن صادقا من كل الوجوه وان لم
يكن كاذبا ايضا من كل الوجوه فانت اذا نظرت الى خصوص ذات المرآة وكونها من حديد او زجاج مثلا حجبك ذلك عن ملاحظة
الصورة التي فيها ولا يكون من عند ذلك مظهرا لها التقييد وحصرها واذا قطعت النظر عن الحديد او الزجاج ولم تنظر اليه نظرا [illegible]
بل نظرا ارتباطيا تعلقيا فحينئذ ذلك تنظر الى الصور المقابلة وتلك الخصوصية حكمها باق وان لم يكن ملتفتا اليها فلا جل ذلك لم يكن
المشهود بعينه وجود تلك المرئي في نفسه فيصير خصوصية المرآة حجابا عن وجوده الحقيقي على حسب تلك الخصوصية ولهذا اختلفت المرآة
صغرا او كبرا او استقامة واعوجاجا وظهورا وخفاء لاجل اختلاف خصوصيات المرآة تحدبا وتقعرا وصفاء او كدورة وان
يكن ملحوظا وكذا الحكم باقي المرائي الا المكانية واما الحق سبحانه فلكون ذاته ذاتا فياضة تفيض عنه صور الاشياء ومعقوليتها يكون
ذاته مظهرا لظهور الاشياء على الوجه الذي هي عليه وبيان ذلك ان ذاته بذاته من غير حيثية اخرى مبدأ للاشياء فكذلك شهود ذاته
مبدأ شهود الاشياء لان العلم التام بالعلة العامة يوجب العلم التام بالمعلول وكما ان شهود ذاته ليس الا [illegible] فانه بل
شيء واحد بعينه بلا اختلاف جهتين ولا تعدد حيثيتين وهما العلتان لوجود الخلق وشهودهم وكذا شهود ذوات [illegible]
الاعيان ووجودها او العلتان واحدة بلا مغايرة فكذا المعلولان واحد بلا تعدد فكما ان وجود الاشياء على ما هي عليه من لوازم [illegible]
الحق سبحانه فكذا معقوليتها وشهودها على ما هي عليها من توابع معقولية الحق وشهوديته فثبت وتحقق ان ذاته من حيث انه مرآة
تدرك بها صور الاشياء الكلية والجزئية على ما هي عليها بالفعل من غير ان يشوب غلط وكذب بخلاف مرائي الممكنات [illegible] قد علم
لا يمكن معرفة شيء من الاشياء الا بمعرفة مبدعه وصانعه كما مر ذكره سابقا وفي وجود كل شيء ليس للكل الا واحدا [illegible]
لما علمت من امتناع صدور شيء واحد واستناد الاشياء الى الحق وانكشف صحة قول الحكماء ان العلم اليقيني بالاشياء ذوات الاسباب [illegible]
الا من جهة العلم باسبابها فحقق هذا المقام ان كنت من ذوي الاقدام تعقيب فيه وضوح لديك بما ذكرنا كيفية ما قرع سمعك في الفلسفة
العامة ان العلم بالعلة المعينة يوجب العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين فلا يوجب الا العلم بالعلة المطلقة [illegible]
والسر في ذلك ليس ما هو مذكور في الكتب المشهورة من ان العلة بخصوصها تقتضي المعلول بخصوصه واما المعلول بخصوصه فلا يستدعي [illegible]
مطلقة لانه مجرد دعوى بلا بينة وبرهان بل السر فيه ان المعلول كما حققنا ليس الا نحوا خاصا من تعينات العلة ومرتبة معينة من [illegible]
عرف حقيقة العلة عرف شئونها واطوارها بخلاف من عرف المعلول فانه ما عرف العلة الا بهذا النحو الخاص [illegible]
في المرائي المختلفة صغرا او كبرا او تحدبا وتقعرا او استقامة واعوجاجا وقد حقق الشيخ الجليل محيي الدين الاعرابي هذا المطلب [illegible]
بالغ حيث ذكر في الفص الشيثي من فصوص الحكم عند تقسيم العطيات الى الذاتية والاسمائية بهذه العبارة ان التجلي من الذات

لا يكون

وشهود ذاته

تعقيب

لا يكون ابدا الا بصورة استعداد المتجلى له غير ذلك لا يكون فاذا المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن ان يراه
مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه كالمرآة في الشاهد اذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك انك ما رأيت الصور او صورتك
الا فيها ثم قال واذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في ان ترقى في اعلى من هذا الدرج
فما هو ثم اصلا وما بعده الا العدم المحض فهو مرآتك في رؤيتك نفسك وانت مرآته في رؤيته اسمائه وظهور احكامها وليست سوى
عينه انتهى تعقيب آخر للكشف لك مما تلونا عليك ان اختلاف المذاهب بين الناس [illegible] الحق يرجع الى اختلاف
انحاء مشاهداتهم لتجليات الحق والرد والانكار منهم يؤول الى غلبة احكام بعض المواطن على بعضهم دون بعض ومن احتجاب بعض
المجالي عن واحد دون آخر فاذا تجلى الحق بالصفات السلبية للعقول المقدسة يقبلونه لكون العقول مستوحشة عن شوائب التشبيه و
النقص ويمجدونه عن لوازم التجسم والتكثر فهكذا حال كل من كان من جملة العقول المنزهة المسبحة كبعض الحكماء ومن يكن من المجردين
كالوهم والخيال والنفوس المنطبعة وقواها وهكذا حال من كان في زمرة تلك القوى [illegible]
والمتشبهين او ليس من شأنهم ادراك الحق الاول الا في مقام التشبيه والتجسم [illegible] بالصفات الثبوتية فيقبله العقول والنفوس
الناطقة لانها متشبهة من حيث تعلقها بالاجسام ومنزهة من حيث [illegible] والعقول المجردة
الصرفة لعدم اعطاء نشأتها الا مرتبة البعد عن عالم التجسم والتشبيه عنه فتقبل [illegible] العقلية والنفسية الوهمية من
التجليات الالهية ما يناسبها وتسبح بحمدها وتنكر ما لم [illegible] وذلك لان لكل واحد لا يشاهد الحق الا بحسب
وجوده اي بمرتبة لا يعرفه الا بوسيلة هويته اي حصة ولا يظهر له الحق الا كما تجلى في مرآة ذاته المخصوصة فكل قوة من القوى محجوبة عن الحق
بنفسها الا ترى انفصال ذاتها للملائكة التي بلغت في حق آدم ولا للعقل والوهم فان كلا منهما مدع السلطنة على غيره ولا يدعي
له العقل [illegible] ومحيط بادراك الحقائق بحجب قوته النظرية وليس كذلك لانه محجوب بقوته الفكرية لا يدرك الا المفهومات الذهنية ولوازم
الوجودية دون حقائقها الخارجية وغاية عرفانه ما دام في مقام الفكر والنظر العلم الاجمالي بان له ربا منزها عن النقائص والصفات
الكونية وهو ممنوع عن شهود الحق ومشاهدة تجلياته الذاتية وظهوراته التفصيلية وتقدسه بنوره في اقطار العوالم وكذا الوهم
السلطنة ويكذب العقل في كل ما هو خارج عن طوره من اجل ادراكه المعاني المتعلقة بالجزئيات فلكل من القوى نصيب من الشيطنة
ولك لكل واحد من اشخاص الناس ما سوى الانسان الكامل حصة من الشرك الخفي او الجلي لكونه يعبد اسما من اسماء الله ولا يعبد جميع
الاسماء كما اشير اليه في قوله سبحانه ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان اصابته فتنة انقلب على وجهه
اما الانسان الكامل فهو الذي يعقل الحق ويهتدي بنوره في جميع تجلياته ويعبده بحسب جميع اسمائه فهو عبد الله في الحقيقة ولهذا
سمي بهذا الاسم الكامل افراد نوع الانسان لانه قد شاهد الحق اولا وفي جميع المظاهر الامرية والخلقية من غير تطرق نكر لا في الذات

[illegible]

ولا في التجلية لما فيه من التجلية نعم حقيقة واحدة والكثرة باعتبار تعدد شئونه وحيثياته المسماة بالمهيات والاعيان الثابتة في ذاته
لا وجود لها في ذواتها ولا يتعلق بها جعل ولا تأثير لها مع انها مع الموجودات التي هي اظلال للنور الاحدي ورشحات للوجود
القيومي من حيث انها الا كما فيصير احكاما لها ومحمولات عليها فالكاملون علموا الحقائق على ما هي عليه بلا شك فهم عباد الرحمن
الذين يمشون على ارض الحقائق هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما واما هم العقول الضعيفة القاصرة والعاجزة عن ادراك
التجليات الالهية في كل مظهر ومقام واما النفوس الآبية الطاغوتية من غير معطلة لشعائر الله فهم في الحقيقة في جحيم البعد محبوسين
عن ادراك الحقائق وانوار الالهية ولا يقبلون الا ما اعطت فطرتهم وقيل فيهم الحكم وما يعبدون من دون الله حصب جهنم
اي جهنم الحرمان عن ملاحظة تجليات الحق وافاضاته لانهم حيث اشتبه عليهم الوجودات التي هي نفس فيضات الحق وتجلياته
بلوازم المهيات التي هي امور سميتموها واضحاء التجليات لها فعبدوها ونسبوا الوجود والايجاد في المراتب المتأخرة اليها وهم البعيدون
الاول في جميع المراتب بحسب الاسماء لانهم لم يعلموا ان الحق هو المتجلي في كل شيء مع انه المتنزه عن كل شيء فسبحان من
وسبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء ذكر اجمالي انظر ايها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعا وفرادى فان كنت
ترى جهة الوحدة فقط فانت مع الحق وحده لارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق وان كنت ترى الكثرة فقط فانت مع الخلق وحده
وان كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبة والكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين والحمد لله ذي العظمة
والكبرياء وولي الاسماء الحسنى فصل في ذكر نمط آخر من البرهان على ان واجب الوجود فرداني الذات تام الحقيقة
لا يخرج عن حقيقته شيء من الاشياء اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الاشياء
انه لو خرج عن هويته حقيقة شيء لكان ذاته بذاته مصداق سلب ذلك الشيء والا لصدق عليه سلب ذلك الشيء اذ لا مخرج
عن النقيضين وسلب السلب مساوق للثبوت فيكون ذلك الشيء ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا عنه هذا خلف
صدق سلب ذلك الشيء عليه فذاته متحصلة القوام من حقيقة شيء ولا حقيقة شيء فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل من
التحليل وقد فرضناه بسيطا محضا تفصيله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس فحيثية الفرسية عنه لابد وان يكون من حيثية
اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس هو من حيث هو انسان لا فرسا والا لكان المعقول من
الانسان بعينه هو المعقول من اللافرس ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية اذ ليست سلبا محضا بل سلب خاص له حظ من الوجود
وليس كذلك فانا كثيرا ما نتعقل ماهية الانسان وحقيقته مع الغفلة عن معنى اللافرسية ومع ذلك الصدق على حقيقة الانسان انه
لا فرس في الواقع وان لم يكن هذا الصدق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان فان الانسان ليس من حيث
هو انسان شيئا من الاشياء غير الانسان وكذا الحكم في جميع المهيات ليست من حيث هي الا هي ولكن في الواقع

واجب الوجود كل الاشياء ولا يخرج عنه شيء من الاشياء

غير طرفي النقيض يجب ان يكون شيء من الاشياء غير نفسها فالانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو اما فلك او غير فلك وكذا الفلك اما
انسان او غير انسان وهكذا في جميع الاشياء المعينة فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت شيء هو مباين له صدق عليه سلبه وكل ما
فيصدق على ذات الانسان مثلا في الواقع سلب الفرس فيكون ذاته مركبة من حيثية الانسانية وحيثية اللافرسية وغيرها من سلوب
الاشياء فكل مصداق الايجاب والسلب محمول عنه عليه لابد وان يكون مركب الحقيقة اذ لكل ان يحضر صورة الفرس وصورة ذلك
المحمول ايجابا او سلبا فاعتبر كل منهما ويسلب احدهما عن الآخر فما من شيء هو هو غيره يصدق عليه انه ليس هو فاذا قلت زيد ليس
بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هو صورة زيد صورة ليس بكاتب والا لكان زيد من حيث هو زيد عدما محضا بل لابد وان يكون موضوع
هذه القضية في قولنا زيد ليس بكاتب مركبا من صورة زيد وامر آخر عدمي يكون به مسلوبا عنه الكتابة من قوة او استعداد او عدم
نقص او قصور واما الفعل المطلق فيجب ان لا يكون فيه قوة عدم الكمال المحض مما لا يكون فيه استعداد او وجوب بحت والتمام الصرف
يكون معه امكان او نقص او قوة فالوجود المطلق مما لا يكون فيه شائبة عدم الا ان يكون مركبا من فعل وقوة وكمال ونقص
ولو بحسب التحليل العقلي بوجوه التي فواجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة وامكان اصلا فلا سلب
عنه شيء من الاشياء الا سلب المسلوب الاعدام والنقائص في الامكانات لانها امور عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام
كل شيء وكمال كل ناقص وجبار كل قصور وآفة وشين فالمسلوب عنه ليس الا نقائص الاشياء وقصوراتها وشرورها لانه
جزئيات الجزئيات وتمام الموجودات وتمام الشيء احق به من ذلك الشيء واكد له من نفسه واليه الاشارة في قوله تعالى وما رميت اذ رميت
ولكن الله رمى وقوله تعالى هو معكم اينما كنتم وقوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل
شيء عليم فصل في ان الامكان وان كان متقدما على الوجود كما مر وكذا القوة وان كانت متقدمة
على الفعل بالزمان فشيء منهما ليس من الاسباب المثبتة للوجود فنقول اما اولا فلان الامكان امر عدمي كما مر
والامور العدمية غير صالحة للسببية والتاثير فلا يصلح الامكان لان لا يكون سببا ولا جزءا من السبب وذلك لان سبب الشيء ما يفيد وجود
شيء والمفيد للثبوت لابد وان يكون له تعين وخصوصية باعتبار يتميز بسببه عن غيره والا فكونه سببا اولى من
كون غيره سببا وكل ما له في ذاته تعين وخصوصية فهو ثابت فاذا كل سبب فهو ثابت وينعكس بعكس النقيض كل ما ليس بثابت فلا
يكون سببا وبهذا البيان يتبين انه لا يمكن ان يكون جزء سبب لان جزء السبب سبب لسببية السبب ويعود ما
ذكرنا اولا فالاعتبار الامكان ولا اعتباره واحد كسائر السلوب لغير المشاهية وان كانت لازمة لذوات المؤثرة المجعولة
الثانية ان الامكانات في الممكنات اما ان يكون تباينها في العدد فقط او متباينة في الماهية فان كان تباينها
بالعدد فقط استحال ان يكون امكان شيء علة لوجود شيء لتساويهما في الطبيعة الواحدة في الاحكام الثابتة لبعضها لذاته

فلا يكون استناد التاخر الى بعض الامكانات دون بعض استناده الى غيره كذلك لبعض فيلزم ان لا يتعدد شي من الامكانات
او لم يستند الى غيره كذلك البعض فيلزم ان يتعدد لكل واحد من الامكانات مثل ذلك المعنى مثلا اذا جعلنا امكان وجود الفلك
علة لوجود الفلك وجب ان يصدر من امكان كل موجود فلك وان لا يتناهى الافلاك بل يصدر من كل فلك فلك الى لا نهاية وهذا الشق الثاني
فهو باطن ايضا لانه مقابل للوجوب وهو معنى واحد ونقيض الواحد واحد ولانه يصح تقسيمه الى امكان الجوهر وامكان العرض ثم امكان
الجوهر يصح تقسيمه الى امكان الجسم وامكان غير الجسم ومورد القسمة لا بد ان يكون مشتركا ولان المعقول من الامكان في جميع الافراد امر
واحد والاختلاف وقع في امور خارجة عن مفهومه وهذا يوجب كونه ماهية نوعية لا يختلف الا بالخارجيات ولانه امر عدمي كما مر والاعدام لا تمايز
بينها بالذات فثبت بالبرهان القاطع ان الامكان غير مؤثر في وجود شي سواء كان في وجود موضوعه او في وجود امر مغاير لموضوعه
برهان اخر لو كان الامكان مؤثرا في شي لكان مؤثرا بما يشاركه من موضوعه او لا فان لم يكن يشاركه الموضوع
فذلك ممتنع لان البرهان قام على ان ما كان غنيا في فعله عن شي كان غنيا في ذاته عن ذلك الشي فاذا كان الامكان لكان لا
جوهرا مفارقا هف وان كانت مؤثريته بمشاركة من موضوعه فيكون الامكان جزءا من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر في وجود
ذلك المؤثر فذلك التاثير ايضا اما ان يكون بمشاركة الموضوع او لا بمشاركته والثاني محال كما مر والاول مستلزم لان يكون
ذلك الامكان جزءا من جزء المؤثر في المؤثرية وننتقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية وهو محال بلا شبهة لانه تسلسل في العلل المترتبة
المجتمعة فان قلت فكيف ذهب الحكماء الى ان امكان العقل الاول مبدا لصدور الفلك وامكانات العقول
مبادي للاجسام الفلكية فانتهضت الفرصة لاعداء الحكماء من ذلك حتى قال بعضهم في مثل هذا المقام فظهر ان الذي
لقي من ان امكان العقل الاول علة للفلك الاقصى ووجوبه للعقل الثاني هذيان لا يليق بالعوام فضلا عن مدعي
التحقيق اقول معنى تاثير الامكان في شي يرجع الى مثل قولهم عدم العلة علة لعدم المعلول وكما ان ذلك القول ليس معناه
للعدم تاثير في الواقع بل انه متى عدمت العلة لم يوجد المعلول فكذلك مرادهم من كون الامكان سببا للفلك ان العقل لكونه
موصوفا ببعض امكاني لا يصدر عنه ما يصدر الا امرا ناقص الوجود كالجسم فالحقيقة الوجود سبب الوجود والعدم سبب العدم
بالمعنى الذي اومانا اليه فلم يلزم كون العدم سببا للامر الوجودي بالذات بل على هذا الوجه او بالعرض وكذا الكلام
المهيئة في الامكانات الاستعدادية فانها ليست مؤثرة في وجودات الاشياء اعدمية كانت او كانت مما كون الامكان غير مؤثر
في شي فقد مضى بيانه واما كون القوى الاستعدادية غير مؤثرة في شي فلان ما ثبت ان كان بلا شركة المادة الجسمانية كانت مستغنية
في تاثيرها عن المادة فيكون مجردة الوجود عن المادة لما سبق ان الغني في الفاعلية عن شي غني في الوجود عنه لان الموجود به
من الموجدية والمفروض خلافه هذا محال وان كانت المادة شريكة لها في التاثير وشان المادة القبول والانفعال لا

والايجب في الشي الواحد لا يمكن ان يكون له الى شي الوجوب والامكان فالمادة يستحيل ان يكون فاعلا ومؤثرا فكذلك القوى
الجسمانية على الاطلاق فضلا عن الاستعدادية فثبت انها لا يكون مؤثرة في الوجود واما معنى كون امكان الماهية سببا لوجود المعلول
ان الكلام من الوجوب والامتناع يخرج الشي عن ان يكون قابلا للتاثير والتاثر فيه والامكان لا يخرجه عن قابلية التاثير وما يمنعه عن ذلك
فمرجع الامكان زوال المانع الفاعلية والتاثير في شي فالامكان مصحح لكون الماهية قابلة للوجود والعدم بهذا المعنى واما معنى كون
الاستعدادات والامكانات القريبة والبعيدة اسبابا للوجود وهو ان في عالم الاستعدادات صور متضادة ومتنافية
ويتعلق المادة ببعضها يمنع عن وجود بعض اخر وقبول المادة اياه وهذا المنع في بعضها اقوى وفي بعضها اضعف لكون المادة مصورة
بالمائية يبعدها عن قبول صورة النارية وكونها هوائية يقربها الى قبول النارية ثم كلما كانت صورة الهوائية اشد تحرزا مناسبة
مناسبتها للنارية اقوى وهكذا الى ان يصير بحيث يستوي نسبتها الى الطرفين اعني الهوائية والنارية فيكون فيها امكان لهما فاذا اشتد
السخونة بحيث يزيد سخونتها عن سخونة الهواء صار استعدادها لقبول النارية اقوى من استعدادها لقبول الهوائية فتقلبت النارية
فصارت نارا صرفا فالامكان الاستعدادي مرجعه زوال المانع والضد اما بالكلية وهو القوة القريبة وبالبعض وهو القوة
البعيدة الا ترى ان المزاج مع انه كيفية موجودة من باب الملموسات يقال له انه استعداد لوجود الصورة الحيوانية والنباتية لما به
الامكان لهما وذلك لان انضداد الصور بكيفياتها الصرفة مانع عن قبول صورة كمالية فكلما زال صرافة كيفياتها وانهدم سنخها كان
كان قبول المادة لكمال اخرى اقوى حتى اذا تم استعدادها للكمال الاقصى وهو بصيرورتها بحيث كلما زالت عنها ملكة المتضادات
قبلت من الكمال ما قبلتها المادة الفلكية لخلوها عن الصور والهيئات المتضادة عند الفعل والطبع لان المبدا الاعلى فياض
دائما والمادة قد زال عنها المانع فتقبلت طلاوة فالامكانات القريبة والبعيدة مصححات للقابلية لان معناها يحصل عند ارتفاع
الموانع وزوال الاضداد فقد ثبت وتحقق ان الامكانات والقوى وكذا الاعدام كلها ليست مؤثرات في وجود شي من الاشياء
اصلا وانما هي معدات لصلوح القوابل والمواد كما علمت فان كل كاين في عالمنا هذا لا بد من سبق العدم عليه وحصول الاسباب معداته
تخلية المادة عن الصورة السابقة ليمكن قبولها اللاحقة وكذلك الامور المتدرجة كالزمان والحركة مما يستلزم منها الا ان يوجد وحدة شي
كل من افراده زوال الاخر وجد منها بالفعل وكذا احكام المتصلات المقادير التعليمية فان حضور كل جزء او جزئي منها في مكان
يستلزم زوال الاخر وغيبته عن ذلك المكان لنقص وجوده عن قبول الاستيعاب **فصل في ان القوى الجسمانية**
لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع لما ثبت وتحقق ان المعتبر في وجود الشي مفتقر اليه في فعله فقد ثبت هذا المطلب
بالقوة القريبة من الفعل وذلك لان المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجودا
ذا وضع ولو بالتبع فيكون فاعلية ايضا بحسب الوضع عن فاعلية ذات وضع ولو بالتبع فما لا وضع له لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل

فيه ان اردت زيادة شرح نقول كل قوة لا تعقل اثرا او فعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل
مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون لما هو اقرب اليه كان اولى بالقبول لما اثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في محل مترتبا
على تاثيرها في محل آخر مثال الاول القوة النارية فان تاثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما اثرت في غير القابل الا بمحلها فلما كان اقرب
اليها كان وصول السخونة اليه اشد واقدم فالقوة من كانت كذلك فعلم ان لها تعلقها بذلك الجسم لا لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم
مثل القوة النارية واما لاحتياجها في علتها اليها في ذاتها مثل النفوس فعند ذلك صح القول بانها تفعل بمشاركة الوضع
اما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته ويكون افاضته غير مختصة بشيء دون
شيء من الاجسام وجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشيء من المواد لا في فعلها ولا في ذاتها بل كانت غنية عن الاجسام من
كل الوجوه فيكون من المفارقات العقلية وعند هذا التحقيق ظهر ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود مجرد
ولا في صفاتها لان القرب والبعد مع ما لا حيز له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود
الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وليس لقائل ان يقول علمنا لا تاثير للجسماني في المجرد لانه لا
وضع له بالنسبة اليه فكذلك يجب ان لا انفعال ولا تاثر للجسماني عن المجردات اقلا وضع لها بالنسبة اليها فوجب ان لا ينسبوا الا اثرا
في وجود شيء من المفارقات لانا نقول نحن لا نعقل كيف تاثير المجرد في شيء كون الاثر في ذاته ممكنا فمن تحقق الامكان الذاتي
الاثر غنية سواء كان الاثر نفسه وضع او لا واما مؤثرية القوة الجسمانية فلا يكفي في تحققها كون الاثر ممكنا فقط بل لا بد ان يكون
محل الاثر له نسبة وضعية من محل القوة الجسمانية وذلك مستحيل على المفارق والمادة اذا حدثت فيها صورة او كمال من
المفارق كانت هي المنفعلة بنفسها لا المتوسط بين المنفعل وبين غيره وهناك لم يكن الافادة من الفاعل بل المتوسط [illegible]
المعنيين فرق فان رجعت وقلت اليس حدوث البدن عندهم علة لحدوث النفس وهي من المجردات ولا وضع للبدن [illegible]
اليه قلت لك ستعرف كيفية حدوث النفس وان علة حدوثها امر مفارق والبدن حامل امكانها بوجه كما يتحقق بيانه [illegible]
على وجه افيضان الشيء عن العلة لا انه مؤثر في ذلك وهذا حال كل محل لما يحل فيه وكذا كل قوة حالة في محل فانها غير مؤثرة [illegible]
من شرط القبول ما يتصل بلوازم تلك القوة كما ستعرف ذكره اولا وضع لكل من المحل والحال الا القابل لصاحبه **فصل** في ان
الوجود وحده يصلح للعلية والمعلولية اما الاول فان غير الوجود لا يكون ذاتا مع قطع النظر عن وجوده [illegible]
يتساوى بالنسبة اليه الوجود والعدم فلا يكون في ذاته بحيث انه موجود فاذا انه في ذاته لا يصلح لان يكون علة لوجود شيء اصلا
وجود شيء آخر وكل ما هو سبب لشيء فلا بد ان يكون لوجوده تاثير في وجود ذلك الشيء فالوجود صالح للمؤثرية فلو فرض [illegible]
المهية لكان اولى بالتاثير لان المهية ليست شانها الا الامكان والحاجة وقد علمت ان لا تاثير للمعدومات في شيء من [illegible]

ان القوة

علة البدن م

وجود ذاته ولا م

ان القوة المادية لو فرضت مجردة عنها لكانت اولى بالتاثير لخلوصها عن شوائب النقائص والاعدام على ان ذلك يبطل ايضا
الذي نحن فيه ان الوجود صالح للعلية مطلقا واما الشك الذي اورده الامام الرازي وهو ان الوجودات اما ان يكون تباينها
في العدد فقط او هي متباينة في المهية فان كان الاول فمستحيل ان يكون وجود شيء علة لوجود شيء آخر والا لزم تقدم
بعض افراد طبيعة واحدة على البعض بالذات مع انها متساوية الاقدام في ذلك وان كان الثاني فهو مستحيل لان الوجود ينقسم الى
وجود جوهر ووجود عرض ووجود ينقسم الى وجود الجسم ووجود غير الجسم ووجود العرض ينقسم الى وجودات الاجناس العرضية ومورد
التقسيم يجب ان يكون معنى واحدا ولان المعقول من الوجود امر بديهي وهذا الامر المعقول قدر مشترك بين الوجودات والاختلافات
انما تقع في امور خارجة عن هذا المفهوم وكل ما خرج عن هذا المفهوم فهو غير داخل في الوجود بل خارج عنه والوجود ايضا ان كان
مشتركا في المهيات لكانت مركبة من جنس وفصل فيلزم ان يكون وجود المبدأ الاول مركبا فيلزم ان لا يصدر عن العلة الواحدة الا من
معلول واحد وهو عندهم باطل فاقول ان الاصول السابقة تكفي مؤنة ابطال مثل هذه الاغلاط الواهية وقد سبق ان حقيقة
الوجود امر واحد بسيط لكنه متشكك بالاشدية والاضعفية والتقدم والتاخر واما كون الوجود صالحا للمعلولية فلان المهية
غير صالحة للمجعولية بذاتها فالذي يصلح لها ما ينفعل الوجود والاتصاف للمهية بالوجود لكن الاتصاف كما علمت من المراتب المتاخرة
وهو متفرع على وجود المهية الموصوفة وقد بينا كيفية هذا الاتصاف فيعرف ان الجعل بالذات ليس الا للوجود وما عرض للامام الرازي
من ان الوجود مهية واحدة فلو كان تاثير العلة فيه لكانت علة صالحة لكل معلول غاية ان المادة اذا استحق نوعا ان لم يكن حالا
فلك السخونة مهية من المهيات وحقيقتها في الوجود للفاعل عليها من المبادي المفارقة اما ان يتوقف على شرط او لا يتوقف
لزم دوام وجودها لان المهية قابلة والفاعل فياض ابدا اوجب دوام الفيض وان توقفت على شرط فالمتوقف على ذلك الشرط
وجود السخونة او مهيتها والاول باطل لان ملاقاة النار شرط للبرودة ووجود البرودة مضاد لوجود السخونة فكيف ملاقاتها
شرطا لوجود السخونة ايضا لان ما كان شرطا لشيء لكان شرطا لامثاله ولو كان كذلك لوجب حصول السخونة عند ملاقاة
النار لان المهية قابلة والفاعل فياض والشرط حاصل فيجب حصول الجميع ويلزم من ذلك حصول كل شيء عند حصول كل شيء فلا
اختصاص لشيء من الحوادث بشرط وعلة وكل ذلك باطل بديهة واما الثاني وهو ان يكون المهية هي المتوقفة على الشرط
فهو يستلزم المطلوب فان المهية اذا توقفت بنفسها على شرط كانت متوقفة على الغير وكل ما يتوقف على غيره يستند الى سبب او علة
ولا محذور في الواجب الوجود فظهر ان المهيات مجعولة بانفسها لا الوجود فقط انتهى كلامه اقول قد علمت فساده لان مبناه
على ان الوجود مهية واحدة مقولة على افرادها بالتواطؤ لا بالتشكيك ومع ذلك يلزم عليه ان لا تاثير لوجوده تعالى في شيء
من الاشياء لان وجوده يساوي الوجود الممكنات عنده كما صرح به مرارا فكل ما يصدر عن وجوده كان يصدر عن وجوده [illegible]

وجوهر

فان لم يتوقف م

ان يصدر عنه وجود غيره فلا اختصاص له في تأثير شيء والمؤثر في شيء لا بد وان يكون له اختصاص به للتأثير والا لكان وجوده كعدمه
في حصول ذلك الشيء فلم يكن علة له فلم يكن وجود الباري سبحانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم ذكرنا ايضا فيما مضى انه فرق بين اعتبار وجود
السواد مثلا من حيث هو كذلك الوجود وبين اعتبار موصوفية مهية السواد بالوجود وبينا ان الموجود يمتنع ان يعرض له الاحتياج
من تلك الجهة بل الى النسبة المهية الشيء الى وجوده في يعرض له الامكان وبسببه يعرض له الحاجة فلا جرم المحتاج هو المهية في وجودها
لا ان المحتاج هو نفس الوجود واما ما قيل ان المهيات غير معلولة فقد ذكرنا فيما مضى تأويله اقول ان هذا الفصل في
كان في طبيعة عموا ان المعلول في ذاته لا بد ان يكون له هوية قبل التأثير وعرض له حاجة زايدة على ذاته ثم افاد العلة وجوده وليست
هذه المعاني متحققة في الموجود من حيث كونه موجودا بل للمهية لان النسبة الى الوجود كنسبة القابل الى المقبول في المادة الى الصورة في
ظرف التحليل فلهذا احكموا بان اثر العلة هو اتصاف المهية بالوجود لا الوجود ولم يفهموا انه لولا الوجود فمن اين نشأت المهية
حتى اتصفت اولا بالامكان ثم ثانيا بالحاجة وثالثا بالوجوب ورابعا بالوجود وقد بينا كيفية هذه الاتصافات فلا
حاجة الى ان نعيده او علمت ايضا معنى الافتقار في نفس الوجودات وانها افتقار الى وجوده اي علم من نفس المهيات ليس ...
معنى الحدوث الذاتي للوجود والذي ذكره فيما قبل في معنى كون المهيات غير مجعولة لان المجعولية ليست مفهوم المهية ولا ذاتيا لها
بل في مباحث المهية ان عوارض المهية غير ثابتة لها اذا اخذت من حيث هي اي من هذه الحيثية ليست ثابتة لها الا انها لا ثابتة
لها للمهية في الواقع فالمهية مجعولة بمعنى ان المجعولية ثابتة لها وغير مجعولة بمعنى ان المجعولية ليست عين ذاتها اقول هذا
من الثاني وقد علمت من طريقنا ان الاول من المعنيين يؤدي الى الثاني ذكرنا بيانه **فصل** في ان الذي لا ينتهي ...
الفعل بتقدم العدم عليه المتقدم كما ذكر في الفصل السابق وان كان لا يليق بان يذكر في مباحث العلة والمعلول لكنه
يناسب ايضا المباحث التقدم والتأخر وما يتلوها فنقول ان لهذا المطلب حيث مغلطة ...
من يزيد تأكيد وتقوية فلنذكر فيه براهين كثيرة الاول انه لو ... ان يكون ممكن الوجود ...
... وذلك لان امكانه ان لم يكن دائما لزم كونه ممتنعا بالذات ثم صار ... الممتنع لذاته
ممكنا ولان ضرورته يعكس الوجود اما ان يكون لما هو هو فيكون ممكنا ازلا وابدا او لامر خارج وذلك ...
دائم الهوية فيكون الامكان دائما او غير دائم فالكلام في الاول ... لان الامتناع الازلي ...
لان لوازم المهيات يستحيل ارتفاعها وان كان امتناعه لا لما هو هو فهو لامر منفصل ان كان ازليا واجب الثبوت ...
امتناع ارتفاع اثره وان لم يكن واجب الثبوت فيه الكلام في الاول ... الا واجب لذاته ولزم امتناع
ارتفاعه فان ... الامتناع وان استند الى الواجب الوجود ... الامتناع ...

فيه كلام

فيه كلام

الشرط الى

الشرط الى ذلك التأثير فنقول ذلك الشرط ان كان واجبا لذاته امتنع ارتفاعه فامتنع ارتفاع الامتناع وان لم يكن واجبا
عاد الكلام وتسلسل بل ينتهي الى موجود واجب الوجود لذاته فثبت انه لا يمكن دعوى امتناع حصول الممكنات في الازل ...
اشكال وهو ان الحادث ذا العمر ... من حيث كونه مسبوقا بالعدم فهو مع هذا الشرط لا يمكن ان يقال انه ممكن ...
دون وقت لما ذكر بعينه من الادلة فاذا الامكان ثابت له ... لا يلزم منه دوام امكان خروجه من الحدوث ...
حيث كونه مسبوقا بالعدم لكانت مسبوقيته بالعدم جزءا ذاتيا له والذاتي للشيء لا يرتفع واذا لم يلزم منه دوام امكان حدوث ...
من حيث انه حادث خروجه عن كونه حادثا بطلت هذه الحجة اقول الكلام ... ليس ... هويته عين التجدد والحدوث ...
لعرض له صفة الحدوث ... كثير من الاشياء كاجزاء الحركة والزمان يستحيل ان يكون دائمة فهي ضرورية الحدوث والافتقار
الى المؤثر من حيث امكانها لكن امكانها هو امكان هذا النحو من الوجود والوجود الدائم يستحيل عليها فامكانها لا يكون الا امكان
الحدوث وكون الشيء ممكنا انما معناه جواز مطلق الوجود عليه لا جواز كل وجود فان الجوهر يستحيل عليه وجود الوضع والسواد يستحيل
عليه وجود البياض فالحركة وامثالها يستحيل عليها الوجود البقائي برهان اخر المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون وجود
الفعل او تأثير الفاعل فيه والاول باطل لان الفعل لو افتقر في وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن
للفعل مناف له والشيء يمتنع ان يكون شرطا له والثاني ايضا باطل لان وجود الاثر ينافي عدمه والمنافي له يجب ان يكون ...
يجب ان يكون منافيا ايضا والمنافي لا يكون شرطا ايضا فاذا الفعل في كونه موجودا والفاعل في كونه مؤثرا مستغنيان عن سبق
العدم برهان اخر ان الحوادث اذا وجدت واستمرت فهي في حال استمرارها وبقائها اما ان يكون محتاجا الى المؤثر
او لا يكون فعلى الاول اما ان يكون لاجل انها خرجت عن الامكان او يكون مع انها باقية على امكانها استغنت عن المؤثر
ومحال ان يقال انها خرجت عن الامكان لان الممكن لذاته لا ينقلب واجبا لذاته بديهة ولان امكان الممكنات ان كان
لذواتها فهي دائما ممكنة الوجود وان كان امكانها لا لذواتها بل لامر منفصل فيكون ثبوت الامكان لها ممكنا فيكون
لامكانها امكان منفصل ولامكان ثالث في ذلك فيفضي الى امكانات متسلسلة لا نهاية فثبت انها حال ابقائها ممكنة
فهي حال بقائها محتاجة الى السبب لا الامكان من جهة الحاجة فان قيل الشيء اذا دخل في الوجود فقد صار اولى بالوجود
فنقول تلك الاولوية اما ان يكون من لوازم الوجود او لا يكون من لوازمه والاول يوجب المحال لانه اذا تحقق الوجود
تحقق الاولوية واذا تحققت الاولوية استغنت عن المؤثر واذا لم يوجد المؤثر لم يتحقق الوجود فاذا وجوده يؤدي
الى عدمه وهو محال وان لم يكن من اللوازم بل من العوارض المفارقة كان ذلك محالا لان تلك الاولوية مفتقرة الى وجود ذلك السبب
والذات مفتقرة الى الاولوية فالذات مفتقرة الى السبب الباقي لوجودها فلا يكون غنية عن السبب برهان اخر افتقار المعلول

الى العلة اما ان يكون لانه موجود في الحال او لانه كان معدوما او لانه مسبوق بالعدم ومحال ان يكون العدم هو المقتضي للافتقار
لانه نفي محض لا حاجة الى العلة اصلا ومحال ان يكون هو كونه مسبوقا بالعدم لان كون الوجود مسبوقا بالعدم كيفية تعرض للوجود بعد
حصوله على طريق الوجوب فان حصول الوجود وان كان على طريق الجواز والامكان لكن وقوعه على نعت المسبوقية بالعدم
حال ضرورته لانه يستحيل ان يقع الا كذلك ولا يبعد ان يكون الشيء في نفسه جائز الوقوع ثم امر من لوازمه بعد الوقوع امرا على طريق
الوجوب فان الاربعة ممكنة الوجود الا ان كونها زوجا امر واجب لا تعلل فكذلك وجود الحادث ممكن لكن كون وجوده مسبوقا
بالعدم واجب والواجب غني عن المؤثر فان المفتقر الى العلة هو الوجود فقط برهان اخر الوجوب صفة من لوازم سواء
كانت اضافية او سلبية كما هو على راي الحكماء او حقيقية وجودية كما هو عند اكثر المتكلمين او احوالا واعتبارا كما هو عند المعتزلة
الصوفية وليس شيء منها واجب الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فهي ممكنة الثبوت في ذاتها واجبة الثبوت نظرا
الى الذات للاول تعالى فتبين ان التاثير لا يتوقف على سبق العدم وتقدمه فلئن قالوا ان تلك الصفات من الاحكام ليست
قبيل الافعال لكن نقول سبق العدم انما يجب في الافعال فنقول لا يجب ان ما لا يتقدمه العدم لا يسمى فعلا لكن ثبت لنا انه
ممكن الثبوت لما هو هو ويكون استناده الى المؤثر دائم الثبوت مع الاثر واذا كان هذا معقولا مقبولا فلا يمكن دعوى الامتناع
فيه في بعض المواضع اللهم الا ان يمنع صاحبه عن اطلاق لفظ الفعل وذلك مما لا يعود الى فائدة علمية فهو مثل هذه المسائل العلمية
لا يجوز التعويل على مجرد الاصطلاحات والالفاظ برهان اخر لوازم المهيات معلولة لها وهي غير متأخرة عنها زمانا بل
لوازم الوجودات ايضا غير منفكة عنها الا بالعرض مثل ان الاربعة زوج والمثلث في الزوايا والنار حارة بل [illegible]
ونقول ان الاسباب مقارنة لمسبباتها مثل الاحراق يكون مقارنا للاحراق والالم عقيب سوء المزاج او تفرق
الاتصال بل ههنا شيء لا ينازعون فيه لكون ذلك الى الغرض وهو كون العلم علة للعالمية والقدرة للقادرية وكل
ذلك توجد مقارنة لاثارها غير متراخية عنها اثارها فعلم ان مقارنة الاثر والمؤثر لا يبطل جهة الاستناد والحاجة برهان
اخر ان الشيء حال اعتبار وجوده من حيث هو موجود واجب الوجود وحال عدمه من حيث انه معدوم واجب العدم
ضرب من الضرورة الذاتية [illegible] لها الضرورة بشرط المحمول [illegible] والحدوث عبارة عن ترتب [illegible] بين الحالتين فلو
نظرنا اليها واخذنا المهية من حيث هي هي [illegible] المهية على كلتا الصفتين واجبة الوجوب [illegible]
الى السبب فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن الحاجة فاذا لم نعتبر المهية من حيث ذاتها لم يرتفع الوجوب عنها عن وجوب
في زمان الوجود ووجوب العدم في زمان العدم فهي باعتبار ذاتها تحتاج الى المؤثر فالحدوث من حيث هو حدوث مانع عن
الاحتياج فعلمنا ان المحوج هو الامكان لا غير ثم ان الاثر ان احتاج الى غيره جهة الحاجة لا بد وان لا يبقى مع المؤثر كما كانت قبله ولا

لبعي اجتمع

لبعي اجتمع المؤثر الى مؤثر اخر والحدوث هو مع المؤثر كهو لا معه فلو كان المحوج هو الحدوث لزم المحذور واما
اذا كان الامكان جهة الاحتياج فهو عند المؤثر لا يبقى كما كان فان المهية مع المؤثر تصير واجبة في نفسها فعلم ان
المحوج الى المؤثر هو الامكان لا غير فهذه عشرة براهين في ان مهية الممكن انما احتاجت الى السبب لاجل امكانها واما
افتقار نفس الوجودات المعلولة الى الجاعل فهو لذواتها لا لامر عارض لها ولكن مع ذلك في القضايا البرهان على ان العالم بجميع
ما فيه وهو حادث زماني وكذا كل شيء منه كما سنذكره ان شاء الله تعالى واما المتكلمون لذلك الاصل فلهم متمسكات في اثباته
ان الحاجة الى الموجود تحصيل الحاصل فلا بد ان تحقق الحاجة قبل الوجود ومنها انه لو فرضنا موجودين قديمين لم يمكن احتياج
احدهما الى الاخر اولى من العكس اذ لا مزية لاحدهما على الاخر ومنها قد ثبت ان موجد العالم فاعل مختار والقصد والداعي لا
يكون ولا يتعلق الا بالاحداث لانا نجد من انفسنا امتناع القصد الى تكوين الكائن ومنها ان البناء اذا حدث استغنى عن
البناء والكتابة اذا وجدت استغنت عن الكاتب اما الجواب عن الاول فبالنقض والحل اما النقض فباحتياج الفاعل
الى القدرة والاسودية الى السواد وغير ذلك واما الحل فبان الحاصل بنفس تلك الحاجة تحصيل الحاصل بل واجب نعم المحال اعطاء
الوجود للموجود مرة اخرى على ان ما ذكره مصادرة على المطلوب واما عن الثاني فكون الشيء علة ليس لانه قديم حتى لا يكون قديم ما اولى
اولى من قديم اخر كما ان كون الشيء معلولا ليس لانه حادث حتى لا يكون احد الحادثين اولى بعليته للاخر من الاخر فلا يكون جعل حركة
اليد علة لحركة المفتاح اولى من عكسه بل كون العلة علة لخصوصية ذاته وحقيقته هي لما هي تقتضي التقدم بالذات والعلية كتقدم
الشمس على الضوء فالضوء من الشمس لا الشمس منه واما الشبهة بانه اذا كان الامران متلازمين فيلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع
الاخر فلم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر فقد مر وجه لدفعها واما عن الثالث فيقول الابتداء والقصد والداعي انما هو لاجل
التكوين والاستمرار كما الى استمراره لا الى ابتدائه فلو استمر القصد والداعية واستمر تعلقهما فذلك ممكن ودعوى امتناعه مصادرة
على المطلوب واما عن الرابع فامثال هذه الفواعل علل للحركات والانتقالات للاجسام من موضع الى موضع وليست اسبابا لحفظ
الاشكال وثبات الاوضاع وبقائها وانما عللها القريبة والبعيدة امور اخرى كما يذكر في مقامها

فصل في ان حدوث كل حادث زماني يفتقر الى حركة دورية غير منقطعة

واعلم ان العلة التامة للشيء لا يمكن ان يتقدم عليه بالزمان
ولا ان يتاخر عنه فالحوادث لا بد وان يكون اسبابها القريبة حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدم الاسباب لها قدمها فان
كل سبب اذا وجد مع عدم معلوله كان وجود المعلول عند وجوده لعلة ممكنا ذاتيا اذ الممكن بالذات لا يصير معلولا فيكون
وجود ذلك المعلول حين ما يوجد مستندا الى علة زائدة اذا فرض وانه علة قد يعدم معها الممكن وقد يوجد فنسبتها الى طرفي
الوجود والعدم لامكان نسبة واحدة فما دامت النسبة بحالها يحتاج احد الطرفين الى الضميمة وهكذا الكلام مع الضميمة حتى ينتهي الى

مثلا وتمام التقرير قد عرفت في باب نفي الاولوية الذاتية وغيره فتبين ان السبب القريب للحوادث ما يخرج به المهية عن الامكان فيجب وجوده او جزء سببها يكون حادثا معه والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل او الانتهاء الى حادث هويته وحقيقته عين الحدوث والتجدد كالحركة او المتحرك بنفسه كالطبيعة المتجددة بذاتها لكن الطبايع المنقطعة الوجود التي عدمها في زمان سابق وحركة سابقة مسبوقة بطبيعة اخرى حافظة لزمانها وتلك الطبيعة الحافظة للزمان لها وجهان وجه عقلي عند الله وهو علمه الازلي وصورة قضائه وليس من العالم ولها وجه كوني قدري حادث في خلق جديد كل يوم لكن الفلاسفة الرسميين لعدم عثورهم على هذا الاصل قالوا ان هذا الشان اما ان يكون دفعيا واما ان يكون بحيث يتقدم البعض منها على البعض والاول باطل كما سبق في مباحث العلة والمعلول فتعين الثاني فاما ان يكون حوادث منفصلة آنية الوجود او يكون زمانية الوجود والاول يلزم منه تتالي الآنات وهو محال وعلى تقدير جوازه لما كانت الآنات متفاصلة ولا يكون السابق واجب الانتهاء الى اللاحق فلا يكون علة وقد فرض كذلك هف وان كانت زمانية فيلزم الحركة والتحقيق في ذلك انه اذا حدث في مادة امر لم يكن كصورة انسانية في مادة منوية فقد حصلت لعلة ذلك الامر الى تلك المادة نسبة لم تكن ولا بد من ان حركة لتلك المادة توجب قربها بعد بعدها بالاستحالات في القوة المنوية والانفعالات المتصلة يقرب على مناسبتها التي كانت بعيدة لتلك الصورة ولعلتها المؤثرة وتوضيح هذا المقام ان العلة قد يكون معدة وقد يكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقدمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول بل تقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة واما المؤثرة فانها يجب مقارنتها للاثر ومرجع العلة المعدة الى شيء متجدد الوجود متشابك الحقيقة من الانقضاء والحصول بحيث يكون حصول شيء منه يمتنع الا بعد زوال سابقه مثال ذلك من الحركات الطبيعية ان الجسم الثقيل في سقوطه الى السفل لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا وتصير تلك الانتهاءات سببا لاستعداد ان يتحرك منه الى حد اخر والمؤثر في تلك الحركة هو الثقل ولكن لولا الانتهاءات السابقة الى ذلك الحد لا يستحق الوجود تلك الحركة لانه قبل الانتهاء الى ذلك يمتنع ان يوجب الثقل الحركة من هناك ولما وصل الى الحد المذكور صار بحيث يمكن ان الحركة السفلى من ذلك الحد وقد كانت هذه الحركة ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن الحد ثم لما صارت ممكنة الصدور صارت قريبة وهذا القرب بعد البعد انما حصل بسبب الحركة السابقة فهذا هو المعنى لقولهم الحركات معدة العلل الى معلولاتها ومثاله من الحركات الارادية من اراد ان يمشي في ليلة ظلمانية بسبب ضوء سراج بيده فكلما وطئ بقدمه موضعا من الارض يراه بنور ذلك السراج وقع النور على موضع بعده فخطاه وهكذا فالعلة المؤثرة لحصول الضوء في كل موضع من تلك المواضع هو نور السراج والعلة المعدة القريبة والمبعدة من الشيء وكذا من اراد ان يمضي الى الحج فان له الارادة الكلية يكون سببا لحدوث ارادات جزئية مترتبة يكون لكل واحد منها معدا الى الاخرى فانه لا ينتهي الى حد من حدود المسافة الا وانتهاؤه الى ذلك وسيلة الى ان يحدث قصدا اخر جزئيا الى ان يتحرك من ذلك الحد الى الذي يليه والمؤثر في تلك المقاصد الجزئية المسالمة المؤثرة في الحركات

المتوالية هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع تلك الموارد فاذا عرفت هذا فاعلم ان العلل المؤثرة معها مع جميع خصوصيات الافراد المتجددة ومن تلك العلية والايجاد ولتلك الخصوصيات هويات متقومة ومتاخرة وانها مقتضية للتقدم والتاخر لا تحصل وتمايز بين الحاصل والغابر في نفس هوياتها لانه يحصل السابق منها سابقا واللاحق منها لاحقا فالعلة الطبيعية في الجسم الثقيل في المثال الاول كالقالب وحال الشعاع كذا اشعاعات الضوء على وجه الارض كالقالب للضوء ونور السراج وغيره والارادات الجزئية كتشخص وحال الارادة الواحدة الكلية فكذلك نقول الكل من الطبايع المادية افرادا وجزئيات بحسب هويتها والصور المتجددة ولكن فيضه على كل فرد مرهون بوقته موقوف على ضرورة المادة قريبة القوة شديدة الاستعداد لقبول الفيض وحصول ذلك الاستعداد بعد ما لم يكن انما هو بتوسط الحركات والتغيرات بل بتوسط هويات الصور الجوهرية التي هي مبدأ المادة لان المستعد للمادة بالسابقة منها للاحقة فاذا لا يمكن ان يوجد شيء من الاشياء الا بتوسط تجدد امور سابقة من شرط بالحادث فلا غنى عن وجود امور متعاقبة لا اول لها على الاتصال التجددي فلا بد من وجود امر يحتمل الدوام التجددي على الاتصال كيلا ينقطع الزمان فلا بد من وجود جسم ذي طبيعة متجددة لا ينقطع ولا حد له في غيرها عند الله الذي يحتمل الدوام التجددي من الجواهر الجسمانية هو البسيط الابداعي والذي يحتمل الدوام من الاعراض الجسمانية هو الحركة الدورية لان باقي الحركات والاستحالات منقطعة الحدوث عن غيرها ويستعلم ان فاعل هذه الحركة امر غير جسماني دائم الشوق الى الاعلام الربوبية من الله مبدؤها والى الله مصيرها وهو الكتاب فلك يسبح باسم الله مجراها ومرسيها

المرحلة الرابعة في القوة

والفعل وما يرتبط باحكامهما من ان لكل متحرك محركا وفي تناهي الحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى النفس والاشارة الى ان النفس ليست مزاجا والاشارة الى ان الفارق لا يموت ولا يطلب شيئا بالحركة وفي ان كل حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم وفي ان الامكان الوقوعي عرض وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها بالوجوه الكثيرة الاخرى وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان حدوث الاجسام بجملتها والاشارة الى حدوث العالم بما فيه وكون وجود العقليات واثبات الزمان وفاعله وقابله وانه لا يتقدم عليه شيء الا الباري جل شانه وفيه فصول

فصل في معاني القوة ان لفظ القوة يقع بالاشتراك الاسمي على معان كثيرة ولكنها بالنسبة تكون موضوعة اولا للمعنى الذي في الحيوان الذي به يمكن ان يكون مصدر الافعال الشاقة من باب الحركات ليست بالاكثر في الوجود ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه الفعل اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة وذلك لان

يتغير كالذي في اول الحالات ثم ربما ينفعل منها وذلك الانفعال يقصد عن تمام فعله فلا جرم صار الانفعال دليلا على شدته
واذا ثبت ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة الى ذلك اللازم وهو الانفعال ثم ان القوة
لها وصف كالجنس لها ولها لازم اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه
ان يفعل صح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الامكان وجاز الجواز عن الامكان الا زماله واذا ثبت
ذلك فنقول انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وهو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير والى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون
للشيء الذي لا يفعل انه بالقوة اسود ان يمكن ان يصير اسود ثم انهم سموا الحصول والوجود فعلا وان لم يكن هناك حقيقة فعلا وتاثيرا
بل انفعالا وتاثرا فانه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة اولا كان متعلقا بالفعل فههنا لما نقلوا الامكان بالقوة
سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون
ضلعا لمربع خاص وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه امر ممكن ذلك فيه وخصوصا لما اعتقد
بعضهم ان حدوث ذلك المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه واذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان ضد القوي الضعيف
واما العاجز فاما السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخط ضلعا لمقدار مربع سطح من
كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة اخرى فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه فيما مضى وان كان هذا الامكان
المقابل للفعل يوجد غير الامكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود او للعدم اعني الوجوب والامكان لما يستفيض في اثبات
المادة لكل ذي حدوث وتجدد واما القوة بمعنى عدم الانفعال فهو احد الانواع من الكيفية وسيأتي تفصيل القول فيه ان شاء الله
بمعنى الشدة وبمعنى القدرة فكانها انواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة **فصل** في تحديد القوة بهذا المعنى
علمت ان القوة هي مبدأ التغيير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر وانما وجب التقييد بهذه الحيثية لان الشيء الواحد
فعل في نفسه فعلا كالمعالج اذا عالج نفسه لكان يجب ان يكون فيه اختلاف جهة وتركيب لا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا
معا من جهة واحدة وذلك ممتنع في المركب بل فضلا عن البسيط اللهم الا ان لا يكون هناك قوة امكانية للموصوف بالقبول
الى الصفة بل بمجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لا على جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات وكثير من الناس كصاحب المعتبر
وغيره لما نظر في لوازم الماهيات ورأى ان فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك وتردد في امتناع كون الشيء الواحد
فاعلا وقابلا مع ان التقابل بين القوة والفعلية من الضروريات الواضحة المستغنية وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة بان الشيء
يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان مبدأ لثبوت صفة او معنى لنفسه لدامت تلك الصفة او ذلك المعنى له
ما دام ذاته موجودة ويمتنع ان لا كان يكن متغيرا فعلمنا ان مبدأ تغيره لا بد ان يكون غيره وبهذا ثبت ان المتحرك

محركا غيره

محركا غيره ثم قوة الفاعل قد يكون مع شعور وارادة وقد لا يكون ولكل واحد منهما قسمان وقوة المنفعل ايضا قد يكون في
ايضا قد يكون في الاجسام وقد يكون في الارواح ولكل منهما قد يكون نحو شيء بعينه كالقبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا
يقبل الامساك وقد يكون قوة عليهما كالشمعة وكالارض ولا يبعد ايضا قد يكون قوة الشيء المنفعل على امر واحد كقوة الفلك على
الحركة الوضعية او امور محدودة كقوة الحيوان او امور غير متناهية بل جميع الامور كقوة الهيولى الاولى وكذا قوة الفاعل
يجوز ان يكون محدودة على امر واحد وقد يكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه وقد يكون على
جميع الامور كالقوة الالهية انه على كل شيء قدير وضابط القول في القبليين ان الشيء كلما كان اشد تحصلا كان اكثر
فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالواجب جل ذكره لما كان في غاية التأكد
وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل وكانت قوته غير متناهية والهيولى لما كانت في غاية الابهام
الوجود غاية الابهام كالجنس العالي التي بها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادي الفصول ومقومات الحصول كانت فيه قوة
قبول سائر الاشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل وتحصل كل قسم ليست قوة فيها استعدادا لكل شيء اذ الاستعداد لكونه قريبا
قريبة مخصوصة لحصول الاسباب صورة مخصوصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة وانما الاستعداد لامر مخصوص لاجل
صورة مخصوصة واما تقسيم القوة الفاعلة فهو ان نقول كل رئيس القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة
وكلا القسمين ينقسمان على قسمين آخرين فانها اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا يكون فيحصل من هذا التقسيم اربعة
اقسام الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون محلها
مقومة واما ان لا يكون كذلك بل يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فهي طبيعة مثل
النارية والمائية واما ان يكون في الاجسام المركبة فهي صورة نوعية لذلك المركب مثل طبيعة البرد التي في الافيون والسقمونيا
في الافيون واما ان كان عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي تصدر عنها افعال مختلفة من غير ان
يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور
بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية القسم الرابع القوة التي تصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك
من القدرة الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه اقسام القوة وبطل بما قلنا ان القوة لا يمكن ان يكون مقولا على هذه الاقسام
الاربعة قول الجنس لان بعض اقسامها صور جوهرية وبعض اقسامها اعراض ولا يمكن ان يكون الجواهر والاعراض مشتركة في
وصف ذاتي عند الجمهور واما القسم الاول فانما نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة واما القسم الثاني والثالث فانما نتكلم
فيهما في علم النفس واما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب ان يعلم ههنا بعد ان علمت ان القوة الفاعلة قد

قد يكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الاحراق فقط وقد يكون على اشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار ان شاء و
القوة يكون على شخص منتشر تخصصها بالواحد تخصص نوعه دون غيره اسباب خارجة فاذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث
ذلك الشخص اذ لو كانت القوة عليه باقية لكان ما بالفعل وما بالقوة معا لكن لا يبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص
المنتشر يبقى مع عدم الفعل فاما على هذا الشخص فلانها يعدم مع عدم الفعل وهذا كما ان المعنى المعقول الانسان لو تشخص لم يبطل عند عدم
شخص ما بعينه اما اذا انسان لو تشخص مستندا الى امر ثالث فانه يبطل اذا عدم ذلك الشخص ونسبة الوجوب نسبة الامكان فقدر انها
نسبة كمال الى نقص فلهذا لا يبطل الامكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت **فصل** في ان القدرة
هل يجب ان يكون مع الفعل ام لا زعمت طائفة ان القدرة يجب ان يكون مقارنة للفعل واستبعد الشيخ ذلك في الهيات
الشفاء والقائل بذلك القول كانه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم فهذا القائل
لا محالة غير قوي على ان يرى وعلى ان يبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى واعجب عندي صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي
هذا الاستبعاد الذي ذكره الشيخ في موضعه لان الذي سماه القوة بكونها مبدا التغير اما ان يكون قد كملت جهات مبدائيته ولم يكمل
ولم يخرج بالكلية الى الفعل فان كملت جهات مؤثريته ومبدائيته وجب ان يوجد معها الاثر ويستحيل تخلفه على الاثر وصح قولنا
ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو
القوة على الفعل بل بعض القوة ولا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست تمام
القوة على الفعل بل هي احد اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلنا فاي حاجة بنا الى التشنيع عليهم و
تقبيح صورة كلامهم انتهى اقول هذا المعتذر كانه خلط بين القوة التي تقابل الفعل وتصحبه الامكان وبين القوة والالة
التي تدل على التمام الفاعلية وكانه نسي ما كان قد اعترف به من ان تلك القوة لها لازم وهو الامكان ولم يعلم ان هذا الامكان
لكونه استعداد امر فالا لئ مع الفعلية ليس حاله كحال الامكانات الذاتية التي لا يعرض لها سيما البسيط في الحافظ الذهني و
منحاز عن الوجود في اعتبار العقل فقط خبر ما هي موجودة بحيثية كلية الوجود ولفظ المبدا يقع مشتركا بين مبدا امكان الشيء
ومبدا فعلية الشيء فالصورة المنوية يصدق عليها انها مبدا امكان الانسانية ولا يمكن ان يكون هي بعينها مبدا فعلية
الانسان واللازم ان يكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس الى شيء واحد وهو من الفساد التي معترف بان مبدا التغير
لم يكمل لا يمكن ان يوجد منه الاثر واذا كمل وجب عنه صدور الاثر فموضوع النقصان كما الف موضوع التمام وموضوع
الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئا واحدا بما هو واحد فالحال مبدا صحة الفعل والترك معا لا يجوز ان يكون
هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدا الفعل بخصوصه فمبدا القوة والقدرة على الصحة والامكان شيء ومبدا الفعل والوجوب

على البت

على البت والوجوب شيء اخر مغاير له فكيف يجوز اتحادهما فرق بين العقل وبين الفطرة ان لا يقول القوة على شيء لا يكون الا مع
الفعل من تأمل قليلا في مفهوم قولنا مبدا التغير يعلم ان مثل هذا المبدا يجب بحسب هذا المفهوم ان يكون مصحوبا بالعدم وكان
بالقياس الى ما هو مبدا الامر اللازم له لا يجب ان لا يكون فيه ان مبدا التغير في شيء اخر او من حيث هو اخر **فصل** في ايضاح القول
بان كل واحد من القوة الفعلية والانفعالية هل يجب معها الفعل ومتى لا يجب ان القوة الفاعلية المحدودة
اذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها واما القوة الفعلية فقد يسمى قدرة ويراد به ما كانت مع شعور ومشيئة
سواء كان الفعل منها دائما من غير تخلف او لا والمتكلمون زعموا ان القدرة ليست الا ما يكون نسبتها الى طرفي الفعل والترك على حد
الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادرا وان كان خلاف ما اعتقدوه الا انهم ان فسروا القادر بما يمكن ان يصح منه الفعل ويمكن
ويصح منه الترك حتى يكون في كل من الامرين ممكنا ناقصا محتاجا في قدرته الى وجود الحيوان التي يحتاج معها الى مرجح وداع حتى يصلح بها فيتم
فاعليته واما ان فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بالشعور والارادة فمن يفعل بمشيئة سواء كانت المشية لازمة لذاته او غير لازم فهو عنده
قادر مختار صادق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية او استحال فصدق الشرطية غير متوقف على صدق
طرفيها وهم شرطوا صدق قولنا ان يكون هناك ممكنا بوجه من الوجوه فمن القادر له اقسام منها ان الفاعل بالقصد وهو ان يتساوى
نسبته الى الطرفين ويحتاج الى ضميمة اخرى كعلم جديد او وجود قابل وحصول كحاجة الكاتب الى اللوح واستواء سطحه والكاتب الى
القلم وحاجة البني الى التخت او معاون كحاجة الناشر الى ناشر اخر او حضور وقت كحاجة صانع الاديم الى الصيف او داع كحاجة
الاكل الى الجوع او المزال المانع في المادة كحاجة الصباغ الى زوال الوسخ او في غيره كحاجة العشر الى زوال الغيم واعلم
ان الداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث بعد ما لم يكن وهو في جميع الاحوال موصوف
بانه فاعل بالارادة ومنها الفاعل بالعناية وهو الذي يكون فاعليته علة صدور الفعل عنه الاعلى على الصدور بمجرد علمه
بنظام الفعل والجود لا بغيره من الامور الزائدة على نفس العلم كالواجب جل ذكره عند الحكماء المشائين ومنها الفاعل بالرضا وهو
الذي يكون فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون المجعول عين هوية المجعول كما ان علمه بذاته الذي هو عين ذاته كالواجب تعالى عند الاشراقيين
لكونه نورا عندهم ونوريته التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الاعيان منشئا ومجعولاته بالذات هي الانوار
القاهرة والمدبرة العقلية والنفسية وبواسطتها الانوار العرضية ومواضع الشعور المستقرة وغير المستقرة الى اخر الوجود على
ترتيب الانور فالانور الى الغواسق والظلمات كما فصلوه في زبرهم وهذه الثلثة كما اشار اليه كون الكل منها فاعلا بالاختيار وانه
يفعل بالمشية والداعية العلمية سواء كان العلم مفارقا عنه او لازما لذاته زائدا على ذاته او عين ذاته وما سوى هذه الثلثة
فاعل بالجبر وهو ايضا على اقسام منها الفاعل بالطبع وهو الذي يفعل بالطبيعة الجسمانية حين هو مخلي وطبعه من غير عائق ومنها الفاعل

بالقسر وهو الذي يفعل طبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين هو غير ممنوع ونفيه بحكم كاسر وكتحويل محول منها القابل بالتسخير وهو
الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما ثبت منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية
والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس وخدمة للقوى كما يوجد في الدفع والاحالة والهضم والتنمية والتوليد وغير ذلك فان
صدور هذه الافاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاة ولا بالقسر المنافي لمقتضى طبعها بل بحسب الموافقة لما ورد عليها من المستعملة المقومة
لوجوداتها فقهرها عليها نوع آخر مخالف للطبع والقسر ومخالف ايضا للارادي وهو التسخير اذا ارادي مثال ذلك ان النفس اذا حركت البدن
بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة الصدور الى النفس ولها نسبة ايضا الى البدن فاذا نسبتها الى النفس فيسمى اختيارا واذا نسبتها
الى البدن او الى آلاته فتسميتها تسخيرا اذ لا اختيار للبدن وقواها الطبيعية وهذه الثلثة ايضا مشتركة في انها مجبورة في فعلها
لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا الباري جل ذكره وغيره مسخرون لم فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او
مجبورين فان كثيرا من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول هذه القوى التي هي مبادي الحركات
والافعال بعضها يقارن النطق والتخيل وبعضها لا يقارن والتي تقارن النطق لا تجب بانفرادها من حضور منفعلها ووقوع
منها على نسبة تجب معها الفعل ولا يلزم من وجود منفعلها ولا من ملاقاتها للقوة المنفعلة ان تفعل الا كيف كان المادة
الجسمية يكون نسبتها الى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق والتخيل قد يكون نسبتها في انفرادها
الى متقابلين متضادتين نسبة واحدة فانك يمكن ان تعلم بقوة واحدة معقولية الانسان واللاانسان وتتخيل بقوة واحدة ايضا
ان تتوهم امر اللذة والالم وان تتخيل النور والموهوم وتتصور الشيء وضده فهي بحالها في ذاتها تقع على الشيء وضده وبالجملة
يكون تلك القوى تامة الفاعلية الا اذا قرن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد رأي فكري او شوق منبعث عن تخييل حيواني شهواني
او غضبي وبالجملة لا بد من داع منبعث منها ارادة جازمة غير مايلة عن نهج المراد وهي التي تسمى بالاجماع الموجب لتحريك الاعصاب والعضلات
حتى صار الفعل واجبا وذلك لان تلك القوى لو كانت بانفرادها موجبة للفعل غير منفكة عنها لكان الفعل لوجب ان يصدر عنها
الفعلان المتضادان معا وهذا ممتنع جدا واما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق والتخيل فهي ايضا مما قد يمكن منها الفعل
ولا يجب بل قد يجب وذلك اذا كانت تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة وجب هناك الفعل من غير تراخ والقوة الانفعالية
ايضا التي يجب اذا لاقت القوة الفاعلة ان يحدث منها الانفعال هي القوة الانفعالية التامة لانها ايضا كالفاعلة قد يكون
تامة وقد يكون ناقصة هي البعيدة والاولى هي القريبة ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة ان يصير رجلا وكذا في الصبي لكن
التي في المني بعيدة لانها يحتاج الى ان تلقاها قوتان فاعليتان حتى يصير بالفعل حد الرجولية احداهما المحركة اياها الى الصبوة وثانيتهما
المحركة اياها الى حد الرجولية بخلاف القوة المنفعلة التي في الصبي فانها يكفيها ان تلقاها قوة محركة الى الرجلية فقط والبعد من تلك القوة

قوة العنصر بل قوة الهيولى لان يصير عقلا فعالا للمعقولات فلم تر دونه كما تحرر انشاء الله في موضعه **فصل** في تقسيم آخر للقوة
الفاعلية وهو ان القوة الفعلية قد تكون مبدأ الوجود وقد تكون مبدأ الحركة والالهيون يريدون بالفاعل مبدأ
الوجود ومفيده والطبيعيون يعنون به مبدأ الحركة على اقسامها والاحق باسم الفاعل هو المعنى الاول لان مبدأ الحركة
مع تجدد وتغير عالمه اولا فهو لما لم يستبد لعله ذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ مستند الى فاعل اولى بالتسمية
باسم الفاعل على طرد العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص والشر اصلا وهو الباري جل ذكره ولان فعله افاضة الخير وافادة الوجود على
الاطلاق من غير تقييد بما دام الذات او ما دام الوصف او بشرط الوصف او في وقت دون وقت بل ضرورة ازلية ابدية جعلها
لكل قابل يستحق ويسع قبول لكل مستعد واما القوى التي هي مبادي الحركات فسبيل المباشرة وغلبت من شأنها الاعداد وتهيئة
المواد وتخليتها عن بعض الاضداد لتقبل غيرها بعد فراغها عنه او تقبيلها باختلاف استعداد دون الافاضة والايجاد **فصل**
في طور آخر من التقسيم واعلم انك لما ستعرف في مباحث العلة والمعلول ان العلة قد يكون علة بالعرض وان عليهما كثيرا ما
يظنونه فاعلا فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالاب للاولاد والزارع للمزروع والباني للابنية فليست هي عللا معطية للوجود لما
نسب اليها بل انها معدات من جهة نسبتها وعلل بالعرض لا بالذات والمعطي للوجود في هذه المعلولات هو الله تعالى كما اشار اليه بقوله
افرأيتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون افرأيتم النار التي تورون
ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون فاذن رأي ان الجمهور يسمونه فاعلا ليس الا مباشر الحركات في مبدأ التغيرات في المواد
والمافي على الصور ومعطي الحقيقة الوجودية فهو يحق عن اسمه **فصل** في طور آخر من التقسيم ان القوى الفعلية بعضها يحصل
بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق اما التي تحصل بالصناعة فهي التي يقصد فيها
استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة ويلتبس به لصورة تلك الصناعة كصورة النجار
للنجارين وصورة الماء للتبريد وسيعلم في مبحث المعاد ان الملكة ربما يصير صورة جوهرية للنفس يتمثل بتلك الصورة في الآخرة
يوم الحشر واما التي بالعادة فهي ما يحصل من افاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة او غضب ثم تبعها غاية اخرى
ولم يكن القصد ولا متوجها الى الافاعيل اليها بالاصالة اذ لا يلزم ان يكون العادة نفس تثبت صورة تلك الافاعيل في النفس
بل تكرر الافاعيل بل ربما يؤدي لحصول امر آخر فيها ليس من قبيلها لانها معدات والمعد لا يلزم ان يكون شبيها بما هو معد له
فملكة الفعل عن العادة ليست شبيهة بالفعل ولا يلزم ايضا ان يكون لكل عادة آلات ومواد معينة فان عادة المشي وعادة التجارة
بينهما تفاوت شديد ثم مع ذلك من دقق النظر يجد انه يرجع حصول العادة والصناعة الى جهة واحدة والقوى التي تكون
بالطبع منها ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الاجسام الحيوانية وسيعلم معنى الاتفاق والجزاف في الفصل من حيث

العلة التامة **فصل** في انه هل يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعل ام لا ام لا اعلم انه ليس من شرط الفعل مطلقا ان يكون مسبوقا بالعدم كما زعمه المتكلمون وذلك لانهم ان علة حاجة الممكن الى العلة هي الحدوث دون الامكان فقط اللهم ان يعنوا بالفعل ما هو مندرج تحت احدى المقولات التسع العرضية عني مقولة ان يفعل وهو التاثير التجددي كتسخين المسخن ما دام يسخن والتسويد المسود ما دام يسود واما فعل الفاعل بمعنى المعطي للوجود مطلقا فلا شرط فيه سبق العدم فعلى كل من جعل المؤثر في مطلق الفعل هو الامكان واما الفعل التجددي الذي لا بقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الاجسام فيصدق فيه انه يفتقر الى الفاعل في الحدوث لا في البقاء اذ لا بقاء له ويصدق فيه ايضا انه لا يفتقر الا في الامكان لان كل امكان وجود امر حادث متجدد كما سيأتي واما المتكلمون فما عنوا بقولهم هذا المعنى ولا حاموا حوله بل صرحوا بان الباري لو جاز عليه العدم بعد ايجاده للعالم لما ضر عدمه وجود العالم والحق عند المحققين ان وجود الممكن وجود تعلقي لا قوام له الا بوجود جاعله الفياض عليه ليس تعلق الممكن الى الذي يعيره من جهة من جهاته لانها غير مجعولة ولا لاجل عدمه السابق عليه اذ لا صنع للفاعل فيه ولا لكونه بعد العدم اذ هذا الوجود من ضرورياته انه بعد العدم والضروري غير معلل فان تعلق الشيء لذاته بعلته انما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام الا بوجود غيره حتى يتم به وجوده فوجود علته هو تمامه وكماله وتشهد بسلسلة الافتقار الى ما هو تمام الحقيقة فرداته وبه تمام كل تام وغنى كل فاقر وغاية كل محرك وطالب فغاية المبادي والاول وهو التام وفوق التمام لما ذكرنا فكل ما سواه متعلق به مفتقر اليه وقد مر ان الافتقار اليه لما سواه كالمقوم له لو كانت الحوادث على القوة على قبول الافاضة لهو بانها لكانت موجودة دايما لكنها انما تتم امكاناتها واستعداداتها بالوجود بتغيرات تعرض لها شيئا بعد شيء فيتم بها قوتها على الوجود فمتى تمت قوتها وجدت بلا مهلة وتراخ فظهر ان كل فعل لا مع التام وبهذا حكم المعلم الاول ان الفعل في زمان لا يكون الا لفاعل في زمان وقال اذا اردت ان تعلم ان الفاعل لهذا الفعل في زمان او غير زمان فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعا تحت الزمان ففاعله ايضا كذلك لعدم انفكاكه عنه **فصل** في ان الفعل ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء وبيانه ان المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس اوايل الملموسات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي في الحقيقة من هذه الكيفيات الاربع الا انها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها واذا كان كذلك وجب ان يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات الا انه اضعف منها لانها حاصرة قوتها وهو فاتر ضعيف فالم يكن تاثير القدرة من جنس تاثير هذه الكيفيات عرفنا انها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج من جنسها صورة مدبرة للمزاج حافظة اياه بايراد ما يتحلل منه شيئا فشيئا وجبرها متداعية الى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة والافعال المنتظمة الاوضاع فيكون لا محالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والتجرد المستجمع

افق ارفع

افق ارفع من افق المزاج وهذا البحث اليق بالطبيعيات **فصل** في الحركة والسكون فانهما من شئون القوة والفعل وهما بالمعنى الاعم من عوارض الموجود بما هو موجود اذ لا يحتاج الوجود في عروضهما له الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا فيقول الموجود اما بالفعل من كل وجه فيمتنع عليه الخروج عما كان عليه واما بالقوة من كل جهة وهذا غير متصور في الموجود الا فيما كان له فعلية القوة فيكون فعله مضمنا في قوته كالهيولى على ما سنبين ان شاء الله تعالى ان يقوم ويتحصل الا بشيء كما ان كمالها لا يحصل الا به واما بالفعل من جهة وبالقوة من جهة اخرى ولا محالة ذاته مركبة من شيئين احدهما به بالفعل وبالآخر بالقوة وذاته من حيث هو بالفعل يسبق ذاته على ما هو من حيث بالقوة وستعلم عن قريب ان جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع انحاء التقدم ثم الفعل الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة الى حالة لا يصح ان يكون امرا بسيطا حقيقيا ومع بساطته لا بد ان يكون كل الاشياء وتمام الوجودات كلها كما سنبين عليه والذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه لم حيث هو بالقوة ان يخرج الى الفعل بغيره من حيث هو غيره والا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة وهذا الخروج اما بالتدريج او دفعة والخروج بالمعنى الاعم من الامرين لعرض في جميع المقولات فانه لا مقولة الا وفيها خروج عن قوة لها الى فعل لها لكن المصطلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان من خروجا لا دفعة فهو المسمى بالحركة وحكم ذلك الخروج عن الموضوع القابل له هو المسمى بالسكون فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او بالتدريج او لا دفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة وليس لك ان تقول الدفعة عبارة عن الحصول في الآن والآن عبارة عن طرف الزمان والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد اشتمل تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذا التعريف للحركة فقد اخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل وكذلك اذا قلنا يسيرا يسيرا او بالتدريج فان كلا منهما لا تعرف الا بالزمان الذي لا يعرف الا بالحركة لانا نقول كما قال بعض الفضلاء ان تصورات هذه الامور اي الدفعة والتدريج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وان كان معرفتها بحدودها محوجة الى معرفة انها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج الى البرهان فمن اين يلزم ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور من كمال الحركة زريعة لمعرفة الزمان والآن اللذين احدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وبسببها هذه الامور الاولية التصور وهكذا حال كثير من الامور التي هي ظاهرة الانية خفية الماهية وح لا يلزم الدور وهذا ما ذكره صاحب المطارحات وسبقه الامام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا الى هذا التعريف لا لما ذكره من الدور حتى اذا بان لهم فيه ذلك لا صور لا لانطباق على امر ممتد هو تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفاء جميع هذه الرسوم تتضمن بيانا دوريا فاضطر مفيدنا هذه الصناعة ان يسلك مسلكا آخر فالقدماء تحدوا اعني لكن على الحركة تمكن الحصول لكل ما يمكن حصوله للشيء فان حصول الكمال لشيء فاذن الحركة كمال لما يتحرك لكنها تفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التادي الى الغير والسلوك اليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب يمكن الحصول ليكون التوجه توجها

الى الثاني بيان ذلك ان التوجه مادام كذلك فانه يبقى منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود فمادام
كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة فاذن هوية الحركة متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل
واما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحد بهذه الصفة بين انه صنفين فان الشيء اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول
المربعية من حيث هي لا يوجب ان يتعقب ولا يستعقب شيئا وايضا فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة فاذا عرفت هذا فنقول الجسم اذا
كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر ففيه امكانان احدهما الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه وقد بين
ان كل ما يكون ممكن الحصول فان حصوله يكون كمالا له فاذن التوجه الى ذلك المط كمال لكن التوجه الى المطلوب متقدم لا محالة على
حصول المط والا لم يكن الوصول اليه على التدريج وكلامنا فيه فاذن التوجه كمال اول للشيء الذي بالقوة لكن لا في كل جهة فان الحركة
لا يكون كمالا في جسميته ولا ماهيته كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فاذن الحركة كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهذا الرسم
للفيلسوف الاعظم ارسطاطاليس واما افلاطون الالهي فانه رسمها بانها خروج عن المساواة [illegible] كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن سابق
لحاله في آن لاحق [illegible] تلك الآن وبعده واما فيثاغورس فانه نقل عنه في تعريف الحركة انها عبارة عن الغيرية وهذا قريب مما ذكره افلاطون
اشارة الى ان حالها في صفة من الصفات في كل آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن وبعده ويمكن توجيه كلامهما بانه [illegible] تمام [illegible]
من اخذ التدريج الاتصالي فيه فان الشيء اذا كان حاله في كل حين [illegible] لحاله في حين اخر قبله وبعده كانت تلك الاحوال
امور متغايرة مترتبة على نعت الوحدة والاتصال فافلاطون عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية
المقصود واحد ولا يرد عليهما ان كلا من هذين المعنيين امر بسيط لا يعقل فيه الامتداد والاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة
الحركة لكن الشيخ لم يتبع على التوجيه المذكور وقال في الشفاء ان الحركة قد حدت بحدود مختلفة مشتبهة وذلك لاشتباه الامر في
طبيعتها اذ كانت لا يوجد احوالها ثابتة بالفعل ووجودها فيما بين ان يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستانف الوجود فبعضهم
حدها بالغيرية اذ كانت توجب تغير الحال وافادة غير ما كان ولم يعلم انه ليس يجب ان يكون ما يوجب افادة الغيرية هو غيرية
فانه ليس كل ما افاد شيئا يكون هو ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركا وليس كذلك وقال قوم انها طبيعة غير محدودة ولا لاخرى
ان يكون هذا ان كان صفة لها صفة غير خاصة بل الحركة هو لكلها ايضا كلا نهاية والزمان وقيل انها خروج عن المساواة كأن
الثبات على صفة واحدة مساواة [illegible] الامر بالقياس الى كل وقت [illegible] عليه وان الحركة لا تبقى ذي نسبة احوالها واحوالها الى الشيء
في ازمنة مختلفة فان المتحرك في الاين في كل آن له اين اخر والمستحيل في كل آن له كيف اخر وهذه رسوم انما دعا اليها الاضطرار
الى ان لا حاجة بنا الى التطويل في ابطالها فان الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلنا ما شهد كلامه اقول الا ما ذكره الشيخ
من ضعف التعريف الفيثاغورسي ان الحركة ليست نفس الغيرية وانما هي مفيدة الغيرية فليس على ما ينبغي لان الحركة نفس التجدد والخروج

حال الا عزه

حال الى غيره لا ما به يتجدد الشيء ويخرج وبالقصر خروج الشيء عن حاله بعينه سلبها في التحقيق الثبوت [illegible] المفهوم
وذلك كاف في الرسوم واما الذي نقل عن قوم وزيفه وهو انها طبيعة غير محدودة فمستدرك في موضع اثبات تجدد ما لا يكون له وجود
وتحول الطبيعة السارية في كل جسم او ان تجددا وتبدل لها في ذاتها وجوهرها اصل جميع الحركات في الاشياء الا على الوضعية عقلا
وحاصل قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرح عيون الحكمة انه لا بد في خروج الشيء من القوة الى الفعل على التدريج من شكلها
مع انه المعقول [illegible] الحكما عليه فان الشيء اذا تغير فذلك التغير اما ان يكون بحصول شيء فيه او بزوال شيء عنه فان لم يحدث
فيه شيء مما كان معدوما ولم يزل عنه شيء مما كان موجودا وجب ان يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يحصل فيه تغير وقد
فرض وكذلك [illegible] فاذن الشيء اذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه او زوال شيء عنه فلنفرض انه حدث فيه شيء وذلك
الشيء قد كان معدوما ثم وجد وكلما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم والا لكان [illegible] جزء منه هو الابتداء فذلك
الذي حدث اما ان يكون في ابتداء وجوده موجودا او لا يكون فان لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده وان حصل فيه
فلا يخلو اما ان يكون قد بقي منه شيء في القوة او لم يبق فان لم يبق فذلك الشيء قد حصل بتمامه في اول حدوثه فهو حاصل دفعة [illegible]
وان بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي اما ان يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما
دفعة واحدة واما ان يكون غير الذي حصل ولا فقد حصل تمامه والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له
حصول على التدريج بل هناك امور متتالية [illegible] ان الشيء الواحد الذات ممتنع ان يكون له حصول الا دفعة بل الشيء الذي
له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى ان كل واحد من تلك الافراد انما يحصل في حين بعد حين واما على
التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه وانت خبير
ان منشأ ذكر هذه الشبهة ما قلنا بان من يتسبقه من الاقدمين وابطلها بان [illegible] وجود الحركة بمعنى القطع وهو غير موجود
في الاعيان والموجود من الحركة انما هو التوسط المذكور وهو ليس الا امرا بسيطا لا يكون منقضيا ولا لاحقا وجمهور المتأخرين
سلكوا هذا المنهج زاعمين انه منهج الحكماء الا مولانا وسيدنا الاستاد دام ظله العالي حيث افاد ان النافين للحركة بمعنى القطع
قائلون بان التوسط المذكور يرسم في الوهم امرا حادثا ممتدا على نعت الاتصال وان اجتمعت هناك اجزاء وهمية
على التدريج واذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الاعيان او في الاوهام [illegible]
القائل المغالطي الوهمي لكان [illegible] هناك ايضا اذ لا اختصاص له باحد الوجودين اصلا واللازم منتف [illegible] اجتمعت
الا لا على بطلانها كيف وقد برهن على اتصال الجسم وعدم انفصاله الى الاجزاء المنقسمات الوضعية كما تحرر في مباحث الجزء [illegible]
خروج الجسم من اين الى اين اخر مشاهد محسوس وذلك الخروج امر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة [illegible]

على كمية متصلة غير قارة وهو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن انكارها فاكثر ما قلع اساس الاشكال الا تحرير ما نبنا به فانا وجه الغلط فيه انه
عبر مستمر على ما هو في ... بل ... مر خلق له فان وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان او قد يكون الشيء وجوده في الزمان و
ليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهايته منه ونهاية الشيء خارجة عنه لانه عدمه وانقطاعه ووحدة الشيء الا انه ذلك
لان الحركة والزمان وما يجري مجريهما من الامور الضعيفة التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره والتدرج في الحدوث لا ينافي وجود
الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو ايضا متصل واحد منحصر في نفسه بل انما ينافي وجوده بتمامه او وجود بعض منه
في الآن ثم لا يلزم ان يكون لكل حادث ابتداء اي اول وحد هو جزء منه في ذلك الآن وهذا الغلط انما نشأ من اشتراك
لفظ الابتداء بين معنيين متغايرين فان لفظ الابتداء قد يطلق على طرف الشيء ونهايته وقد يطلق على الآن الذي
يوصف فيه الشيء الذي له الحدوث المستمر الآنات ... وللحركة ... ما يوجد فيه ... فليس له آن اول الحدوث ولا جزء منها الا ان جزء
ايضا حركة بل لها طرف ونهاية يختص بان هو ينطبق على طرفها ومن تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة وهو ان الحركة
تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا على سبيل اتجاه نحو شيء والوصول اليه هو بالقوة او بالفعل فلنبين فوائد هذا التعريف واحترازاته
فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة الى حال غير قارة اخرى كالانتقال من ان يفعل الى ان ينفعل ومن الفعل الى الانفعال
الى الانفعال او نحو ذلك من الامور الاحوال غير القارة والاشتغال منها ليس حركة كما ان التبدل فيها ليس سكونا وقوله في الجسم احتراز عن تبدل الاحوال
القارة للنفوس المجردة من صفاتها وادراكاتها اذ ذلك لا يكون حركة لا عن تبدل الهيولى الاولى في صفاتها على ما قيل فانه
حركة في استعداداتها وانفعالاتها وقد يقال ان المتحرك في الحركة الكمية ليس الا المادة بل المراد من الجسم ما يعمها ... وقوله يسيرا يسيرا
يخرج تبدلا لا يكون الا في الجسم وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فان ذلك عند الشيخ وجمهور الحكماء لا يمكن ان يكون الا دفعيا
وسينكشف لك الحق الذي ... وقوله على سبيل اتجاه نحو شيء احتراز عن تبدل الجسم في صورته مثلا والاشتغال عنه يسيرا يسيرا الى الطلاقة
وان كان فيه تبدل في حال قارة تدريجا الا انه ليس حركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء واراد بالسبيلية المعبر عنها بالباء القريبة الابعد
احترازا عن تبدل الحال القارة تدريجا لا يكون الوصول الى ما يرجع عليه اوليا وذاتيا كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من ان الغاية
قد يكون ذاتية وقد يكون عرضية وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جده الى جده او من اضافة الى اضافة وكل منهما وان كان
تدريجيا الا ان شيئا منها ليس غاية ذاتية اولية بل التبدل فيها مسبوق بتبدل في غيرهما وانما عمم في الغاية المذكورة ليشمل الحركة
بالفعل ... ما يحصل اما انما هو وضع تدريجي ... لا يكون شيء منهما بالفعل بل بالقوة
التوسط في الفعل وتعريفها ايضا ما ذكره رهط من حكماء الاسلام وفاقا للمتقدمين وهو ان الحركة زوال من حال الى حال وسلوك
من قوة الى فعل وفي الشفاء ان ذلك غلط لان نسبة نحو ... السلوك الى الحركة ليس نسبة الجنس ... بل نسبة الالفاظ المترادفة

بل الحركات المستقيمة ... عليه
بالفعل كما هو ... م

ايا ما اراد

ايا ما اراد من اللفظان والحركة وضعت اولا لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت الى الاحوال فاقرب التعاريف هو ان الفعل
الحركة من موافاة حدود بالقوة على الاتصال والسكون هو ان ينقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفرض بالموافاة والحركة على هذا
النحو بعينها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سنذكره **فصل في تحقيق القول في نحو وجود الحركة** قال الشيخ في الشفاء والحركة
اسم لمعنيين الاول الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى وذلك ما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى
المنتهى فالحركة لم يوجد بتمامها واذا وجد فقد انقطع وبطل فاذا لا وجود له في الاعيان اصلا بل في الذهن وذلك لان المتحرك كونه
نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت صورة كونه في المكان الاول في الخيال ثم قبل زوالها عن
الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما
واحد واما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما
لها وجود قائم والثاني وهو الامر الموجود في الخارج وهو كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث كل حد يفرض في الوسط لا يكون قبله
ولا بعده فيه وهو حالة موجودة مستمرة ما دام كون الشيء متحركا وليس في هذه الحالة تغير اصلا بلى قد يتغير حدود المسافة بالفرض لكن ليس
المتحرك متحركا لانه في حد معين من الوسط والا لم يكن متحركا عند خروجه منه بل لانه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود
ذلك الوسط وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لانه يصح ان يقال له في كل آن انه في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه الذي
يقال انه في كل حركة في زمان فاما ان يعنى بالحركة الامر المتصل فهو في الزمان ووجوده فيه على ما علمت بل وجود الامور في الماضي وان كان
لو صح فان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي لكان حاضرا فيه ولا كذلك هذا وان عنى المعنى الثاني فكونه في الزمان
معناه انه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لكان انه ما يثبت في كل
في ذلك الزمان فيكون ثابتا في هذا الزمان ... هذا الكلام وله موضع ايجاب نقضه وابطاله ... ولكنا نقول الكلام فيه نحو
خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امور وتحقق حدها فيه كما ذكره الشيخ في باب المضاف في انه موجود في الخارج
بمعنى انه يصدق حده على اشياء كثيرة فيه ولا يعني بموجودية الشيء الا ذلك من هذا القبيل مهية الحركة والزمان والقوى والاستعدادات
وغيرها والعجب ان الشيخ ذاهب الى وجود الزمان المتصل في الخارج لانه الذي ينقسم على السنين والشهور والايام ... ويجعل الحركة
بالمعنى الاول ... الحركة عنده محل الزمان وعليه فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود وعلى الثاني انا نقول لعل غرض الشيخ من نفي
وجود الحركة بالمعنى الاول ان الحركة وصف للجسم ... والجسم ... موجود في كل آن من زمان وجوده والحركة لا وجود لها في الآن ولو كان
ذلك المعنى نعتا للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت بها لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها
وصف بها في الموجود من الحركة هو المعنى الاخر لاستمراره كاستمرار الجسم والمعنى الاول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم لكنا نقول ان

محل الحركة وقابلها ليس الجسم بما هو امر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المباشرة آناً فآناً كما ان فاعلها ايضاً سواء كانت
طبيعة او قسراً او ارادة لا بد وان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال والحيثيات ليصير بانضمام تلك الاحوال موجباً لحصول الحركة في القابل
كما بينه الشيخ في موضعه لان علة المتغير متغيرة وعليه اثبات لا محالة وكذلك حكم الفاعل للشيء الثالث ان نفي وجود الحركة بمعنى القطع
مطلقاً غير صحيح فكيف حكم بنفيها والاولى ان يحمل كلامه على ان ما رامه هو نفي ان يكون لوجودها صورة في الاعيان كوجود الامور الثابتة
المستمرة الذات الغير المتجددة ويرشد الى ذلك قوله لا يجوز ان يحصل بالفعل قائماً حيث قصد لحصول القيام في الذات مثل قيامها
وكذلك قوله ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن اذ الطرفان الى اخره فان ما في الذهن منها وان كان بحسب الحدوث
تدريجي الحصول لكنه في البقاء بخلاف ما في الاعيان منها فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعاً الرابع ان نفي وجود الحركة بالفعل لا
كما ينص عليه عبارة الشيخ ههنا مناقض لما قال في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة واما الزمان فان جميع
ما قيل في امره عدا امر ذاته لا وجود له فهو مبني على انه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقاً وبين ان يقال لا وجود له
في الآن حاصلاً ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان الا في النفس والتوهم واما الوجود المطلق المقابل
للعدم المطلق فذلك صحيح له فانه ان لم يكن صحيحاً له صدق سلبه فصدق ان يقال انه ليس بين طرفي المسافة مقدار امكان
الحركة على حد من السرعة يقطعها وان كان هذا السلب كاذباً فالاثبات الذي يقابله صادق وهو ان هناك مقدار امكان
وللاثبات دلالة على وجود الامر مطلقاً وان لم يكن في آن او على جهة ما وليس في الوجود السبب التوهم فانه وان لم يتوهم كان
هذا النحو من الوجود حاصلاً ومع هذا فانه يجب ان يعلم ان الموجودات منها ما هي محققة الوجود محصلة ومنها ما هي اضعف في الوجود
والزمان شانه ان يكون اضعف وجوداً من الحركة كما اشير في كلامه والشيخ قدس سره اجل شاناً وارفع محلاً من ان يناقض نفسه في
كتاب واحد او ظهر من كلامه ان الحركة اقوى في الوجود مما يوصف في الاعيان بنحو من الوجود مطلقاً عن الزمان فيكون لها
وجود في الاعيان بالضرورة كيف وهو علة الزمان ومحله فيكون اولى بالوجود كما نص عليه فعلم ان معنى ما رامه نفي وجود
الحركة هو الذي اوما اليه الخامس ان الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود لها في الاعيان لانه كلي والكليات بما هي كليات اي
معروضة للعموم والاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة الحصول في حد معين وذلك امر آني ولهذا اذا حسب جميع
الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافة ما مشابه فيلزم ما لا الانات في المسافة الحدود وهو باطل كيف ولو كان الكلي
كل واحد من تلك الحصولات كمالاً اولياً بل هو الكمال الثاني لان الحركة هو السلوك الى الحصول في حد معين والطلب له لا نفس ذلك
الحصول او طلب الشيء ليس هو الكلي الشيء بعينه والسلوك اليه غير الحصول فيه والجواب ان الحركة بهذا المعنى وان كان لها ابهام
بالقياس الى الحصولات الآنية لكنها جزئية في الخارج بحسب العقل الا انها مع ذلك لها نحو من جهة تعين الموضوع ووحدة المسافة

ووحدة الزمان والفاعل المعين هو المبدأ الحق ... كما هو من الموجودات الضعيفة الوجود فكيفيتها في التعين
بهذا القدر وان كان فيها ضرب من الاشتراك فان نسبته الى تلك الخصوصيات نسبة معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات الى الكلي
نسبتها الى المعنى القطعي المتصل نسبة الاجزاء والحدود الى الكل السادس ان الفاعل المعين ان يقول الحركة امر مركب من امور كل واحد
منها غير منقسم اصلاً اذ ليس كذلك والاول باطل لما بين في مباحث الجسم والتقدير الثاني اي كونها قابلة للقسمة فالاجزاء الوهمية التي توجد منها
ما اسرها دفعة لانها غير قارة فلا محالة توجد منها شيء بعد شيء فالجزء الموجود منها ان لم يكن منقسماً كان ... التي تحصل بعد انقضاء ما عداها
الى ايضاً غير منقسم فالحركة اذن مركبة من امور غير منقسمة وان كان منقسماً كان بعضه قبل بعض فلا يكون الكل حاصلاً فلا يكون
ما فرضناه حاصلاً حاصلاً هذا خلف اقول هذه الشبهة ذكرها الامام الرازي وهي قريبة مما سبق ذكره سؤالاً وجواباً والمغالطة انما نشأت
من الذهول عن ان وجود الشيء مطلقاً اعم من وجوده في الآن فعند هذه الشقوق يختار الشق الاخير ونقول ان الموجود منها جزء من الحركة
منقسم بالقوة الى اجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا الى ما لا يبلغ الى حد يقف العقل في اعتبار الجزء والقسمة السابع
ان الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منها اتصال بين موجود ومعدوم والجواب ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود
التي وجودها يشابك عدمها وفعليتها يقارن قوتها وحدوثها عين زوالها فكل جزء منها مشتمل على عدم جزء آخر بل هو عدم معنى فان
هو نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء وبهذا النحو ايضاً ضرب من مطلق الوجود كما ان للاضافات ضرباً من الوجود وفي وجود الحركة
شكوك وشبه كثيرة ولها اجوبة لا نطول الكلام بذكرها ونصرف عنان العلم الى ما هو اهم من ذلك **فصل** في اثبات المحرك و
انك قد عرفت حد الحركة انها فعل او كمال اول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فالقوة للمتحرك بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم
له والقابل للسكون يقابل العدم والقنية فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثاً
لا بد لها من فاعل ولا بد ان يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء فاعلاً وقابلاً لما فعله وقبوله لا بجهتين وحيثيتين بحسب مفهومين
متغايرين وهما مقولتان لفعل ما ان ينفعل والمقولات اجناس عالية متباينة ولا يسمى الشيء كون المنفعل نفسه مقبضاً للفعل فالمتحرك
لا يحرك نفسه بل الشيء لا يكون في نفسه متحركاً والمتحرك لا يحرك غير نفسه فيكون محركاً بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا ممتنع ولا يمكن تحريك نفسه
بل لا بد من ان يكون متحركاً بالقوة فلا بد ان يكون قابل الحركة متحركاً بالقوة لا بالفعل وفاعلها لا بد وان يكون بالفعل فيما يحرك
الشيء اليه من الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وان لم يكن بالفعل في نفس الحركة والا لما بالقوة اذ ليست الحركة كمالاً الا لما هو موجود بالفعل
من جهة ما هو موجود بالفعل لكن ههنا دقيقة يستعلم بها وهي انه لا بد في الوجود من امر غير الحركة وغير قابل الحركة هو متحرك بذاته متجدد
بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم وله فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء
وذاتياته وذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد وان يكون متحركاً والا لزم تخلف المعلول عن علتها فلو لم ينته الى امر وجودي

متحرك الذات لادى ذلك الى التسلسل والدور وسنرجع الى تحقيق ذلك لامر اخر انشاء الله فالآن نقول قد علم اجمالا ان قابل الحركة امر بالقوة اما
من هذه الجهة او من كل جهة وفاعلها امر بالفعل اما من هذه الجهة واما من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل الى ما هو بالفعل من كل وجه دفعا
للدور والتسلسل كما ان جهات القوة يرجع الى امر بالقوة من كل وجه الا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت فيه بالفعل وبذلك يمتاز
عن العدم المطلق فثبت ان في الوجود طرفين احدهما الحق الاول الواجب الوجود والبحث عنه مر ذكره والآخر الهيولى الاولى والاول خير محض وهذه
شر لا خير فيه الا بالعرض ولكونها قوة جميع الموجودات يكون خيرا بالعرض بخلاف العدم فانه شر محض ومن هنا ظهر ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة لان الجسم فيه قوة الحركة وله صورة جسمية اعني الاتصال الجوهري وهو امر بالفعل فعليه كثيرة وفيه اشارة الى ان
كل بسيط الحقيقة يجب ان يكون جميع الاشياء بالفعل وهذا مطلب شريف لم احد في وجه الارض من له علم بذلك **فصل** في دفع شكوك
وردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك ان المورد من الحكماء في اثبات هذا المرام حجج سلكوها الاول انه لو كان
متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء الذات وفساد التالي يستلزم فساد المقدم الثاني لو تحرك لذاته لكان
اجزاء الحركة مجتمعة باقية لان معلول الثابت ثابت ولو كان ثابتا لم يكن حركة الثالث لو كان متحركا لذاته ولا يخ اما ان يكون
لمكان او حالة ملايمة اولا يكون فعلى الشق الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجري مجراه فلا يكون متحركا ولا طالب حركة
الى جانب دون جانب فاما ان تحرك الى كل الجوانب وذلك ممتنع او لا يتحرك اصلا وهو المطلوب وان كان له حالة ملايمة فاذا وصل
اليه سكن فلا يكون متحركا لذاته الرابع لو تحرك الجسم لانه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية وهو كذب ولانه جسم مخصوص
فالمحرك هو تلك الخصوصية الخامس ما مر ذكره في الفصل المقدم من استلزام اجتماع القوة والفعل فالمتحرك اذا تحرك لم يخل اما ان يتحرك
او بان يتحرك فعلى الاول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى انه يتحرك انه وجدت فيه الحركة التي هو بالقوة فيكون الحركة فيه
بالقوة والفعل معا وهو محال السادس ان نسبة المتحرك القابل الى الحركة بالامكان ونسبة محركه من حيث هو فاعل بالوجوب والوجوب
والامكان متنافيان فالمحرك غير المتحرك قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضا على الثلث الاول ان الطبيعة
محركة لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يتعين الاجزاء المفروضة للحركة وهي طالبة لمكان معين ثم لا يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته
وان لم يلزم شيء مما قلتموه فلئن قلتم ان الطبيعة انما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية او زوال حالة ملايمة فيتجدد اجزاء الحركة
لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملائم والعدالة كانت في الكل معلولها
موقوفة على شرط لم يستمر فلذلك لا يجب الغوات كما الشرط فنقول اذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون ان يكون اقتضاء
التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المتاخرة وينقطع الحركة عند زوالها
وح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يق لو كانت الجسمية لذاتها طالبة لحالة مخصوصة لكان كل جسم كذا وهذا هو الحجة الرابعة فاذن

يحتاج

نكتة

اما ان يكون ان يتحرك

يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلثة الى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلم عليها فنقول ان كل جسم فله مقدار وله صورة وله
هيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثة ولا شك انها طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسمية فلا بد من اقامة البرهان
على انها واحدة في الاجسام كلها وذلك لان الصورة الجسمية لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الابعاد لانها من مقولة
والجسمية من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا
ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن المحال ان يكون ذلك لامر مختلف في الاجسام وان كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قبول
هذه الابعاد والامور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ثم قال ولئن سلمنا ان الاجسام مشتركة في الصورة الجسمية لكنها مختلفة
في مادة الجسم فهب ان الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان علتها مادتها المخصوصة اقول كون الاجسام مشتركة في الجوهر القابل للابعاد
امر بين لا حاجة الى اقامة البرهان عليه وذلك يكفي لاثبات المبادي الطبيعية والحركات الخاصة فيعلم ان الحركات والاوضاع
والالوان كلها عوارض من اوصاف لذلك الامر المشترك فان الكون في المكان لا يوصف به الا الجسمية اعني الجوهر الطويل العريض
العميق وكذا الوضع عن نسبة اجزاء الشيء بعضها الى البعض والى امر خارج وكذا الانتقال من مكان الى مكان اخر فالقابل
الاوصاف والانتقالات هو الجسم لا محالة وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الاوصاف من سبب فاعلي ايضا لكن لهم في اثبات ذلك السبب
الفاعل طرق بعضها يبتني على اثبات الامكان والقوة لوجود هذه الاوصاف للجسم او لازم المهية بل لازم الوجود للشيء لا يجوز ان
يكون الفاعل والقابل فيه امرا واحدا له وبعضها يبتني على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف
الصفات فلو كان شيء منها من لوازم المهية المشتركة لكان كل موصوف متفقا في الكل او لازم المهية لازم لجميع الافراد وهم
مع ذلك فقد اقاموا البرهان على ان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين انواع الاجسام واجناسها في موضع كما سيجي ذكره واما قوله
يجوز ان يكون الامور المختلفة مشتركة في لازم واحد فنقول ان ذلك انما جاز بشرط ان يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة
الاختلاف كما مر في مقامه ولكن نعلم يقينا ان قابلية الابعاد وان كان امرا نسبيا فانما يقتضيه الجسم بما هو جسم الا بما هو مختلف فيه
وذلك معنى مشترك بين الاجسام ضرورة واتفاقا وان كانت الاجسام مختلفة المهيات وبعض تلك الطرق يدفع كون المهيات
المختلفة في الاجسام مبادي الحركات والاثار المنتقشة المختصة بكل قسم منها بنوع الجسم لانها محض القوة والاستعداد وبسبب
من انها مختلفة الا من جهة اختلاف الطبايع والصور وبهذا يندفع قوله لم لا يجوز ان يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم ان لا مخصص
لتخصيص المادة الا الصورة سابقة عليها وسيعلم ان الفعل اقدم من القوة كما اشير فيما تقدم ثم قال ان الفلك غير قابل للكون
والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول فذلك لوجوب ان كان للجسمية مع انه يلزم ان يكون كل
جسم كذلك فليكن الحركة الاينية للجسمية وان لم يكن لكل جسم متحركا وان كان الامر موجودا في الجسمية فلذلك الا مران لم يكن ملازما لها لم يكن

اللازم نسبه بلازمها لحجيه وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع التسلسل بان تبقى تلك الاوصاف غير لازمة للجسمية الفلكية ففيه تجويز للخرق والفساد
وانها لازمة للجسمية المطلقة اما بغير وسط او بوسط بالبرهان مع ان تلك الاوصاف غير مشتركة في الجميع فينعكس الحركة ايضا كذلك وان قيل ان
تلك الملازمة لما حلت فيه الجسمية وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية لتلك الاشكال والمقادير
والجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى هذا نقول لم لا يجوز ان لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر
المواد وهي لذاتها تقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك اقول اما الذي ذكره في الفلك فبناء على الغفلة عن
احوال المهية وكيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل اياه في النوع المحصل في الذهن وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في
النوع المركب في الخارج وغيرهم عرفت ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصور المخصوصة التي في الاجسام محصلة لجسميتها لا ان
الجسمية فيها او في غيرها مقتضية للفلكية او النارية او المائية وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة في نوع نوع كما ستعرف في مباحث
الصور واما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وساير الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى
صورة فلم يبق لها من معنى المادة الا اسمها دون معناها فان المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها او لا نعني بالصورة
الا مبدأ الاثار المختصة ولا نعني الا مبدأ الحركة الذاتية ولا حاجة بنا الى الكلام بعد تحصيل التحقيق بالبرهان ثم قال في الحاصل
الحجة المذكورة لا تدل على اثبات القوى والطبايع الا اذا بينا ان المادة مشتركة ومع تعذر ذلك لم يكن الحجة منتجة فان نقل
ان المادة لا يصلح ان يكون مبدأ الحركة لانها من حيث هي قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا قلنا قد ثبت في
باب العلل فساد هذا الاصل وبتقدير صحته يكون كافيا في اثبات المط وهو الطريقة الخاصة ولكن البيان فيه واقوى ما
يتوجه عليه ان المهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه واقول قد علمت بيان اختلاف جهتي ان يفعل
وان ينفعل واختلاف جهتي القوة والفعل عن الامكان والوجوب والايجاب بلا مرية واما النقض بلوازم المهيات فغير
وارد ونحن الايراد على المغالطة الناشية من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيري وتارة بمعنى الاتصاف
اللزومي

فصل في تقسيم القوة المحركة وفي اثبات محرك عقلي

ان من المحرك ما يحرك بالذات ومنه ما يحرك بالعرض
كالنجار بتوسط القدوم ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وان لم يفيد صفة الحركة ومنه ما يحرك لا على سبيل المباشرة بل بان يفيد
الذات المتحركة لا حركتها فقط كالمستعمل وايضا منه ما يحرك بان يتحرك ومنه ما يحرك لا بان يتحرك كالمعشوق اذا حرك العاشق
والمعلم اذا حرك المتعلم ولاستحالة وجود اجسام بلا نهاية يستحيل ان يتحرك متحركات معا الى غير نهاية وبيان ذلك لطالب او [illegible]
فان المتحرك يجب ان يكون جسما او ماديا ويلزم لا تناهي الاجسام واما ثانيا فلان العلل يجب ان تتناهى وذلك لانه ان كان
متحرك اخر ومحرك محرك هو ايضا متحرك فهي الى ان يتحرك الا بعد ان تحرك محركا اخر فالمتوسط بهذه الثلثة له نسبتان والطرفان

هذه الحصة

هذه الحصة وهو انه يحرك ويتحرك سواء كانت هذه الوسائط واحدة او غير متناهية فانها تجمع الحركة ودام حكمها حكم الوسط
فيجب ان ينتهي الى محرك لا يكون حكمه حكم الوسط وهذا محوج الامر من القوة الى الفعل والموجد يجب ان يكون امرا بالفعل فيجب ان يكون
امرا بالفعل وموجودا بذاته فالمحرك الذي لا يتحرك هو الاول الى ان المحرك بان بعض الحكماء المتحرك المبدأ القريب لانه يتحرك ويكون محتاجا الى
غاية تتم بها [illegible] يتوجه اليه معشوق ومعلوم ان لكل قوة في جسم يحرك فانها تتحرك ايضا بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصح ان
يكون قوة جسمانية وقد علمت اثباتا ان كل جسم يفعل فعلا خاصا او حركة مخصوصة فليس من حيث [illegible] بالاتفاق [illegible] لقوة
زايدة على الجسمية فهي اما طبع او ارادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد ان يكون لتلك القوة تعلق بالجسم فلا يكون
مفارقة عنه بالكلية فان الفعل بمعنى ما يصدر عن مفارق بالكلية عن مادة الاجسام وحيث لا يكون المفارق يفعل
بالحركة امر البيان وهذا ايضا كما علمت فاذن ان كان مفارق مشارك في التحريك فانه يحرك على احد الوجهين المذكورين دائما
اما في الحركات الفلكية

فصل في ان المبدأ القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس امرا مفارقا عن المادة

فنقول الخصوص هذا الجسم بقبول هذا التاثير من مفارق لا يخ اما لانه جسم وبقوة فيه او لقوة في
المفارق اما الاول فيلزم ان يشاركه فيه كل جسم كما عرفت في السابق وكذا اما الثاني وهو ان يكون بقوة فيه فهو المط
اما الثالث فلكلا القوة في المفارق اما لنفسها توجب هذا التاثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق وقد مر وان
كان على سبيل ارادة فلا يخ اما ان يكون الارادة مرتبطة بالجسم لخصوصيته او لا بل اثر فيه جزافا فان كان تاثيرا جزافا كيف اتفق
لم يستمر وضاع العالم سيما الافلاك على هذا النظام الدايم او الاكثر اذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست دائمة ولا اكثرية ليس الامور
الطبيعية اكثرية او دائمة فليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم ان جميعها متوجهة الى اغراض كلية فليست اذن بالاتفاق فيجب
ان يكون لخاصية فيه ويكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة والطبيعة وهي التي بسببها طلب الجسم الحركة الى تمامها
الثانية من احيازها واشكالها وغير ذلك وسنتكلم فيها في باب الصور الجسمانية ومثل هذه الطبيعة اذا عرضت للاجسام حالة غريبة
كالماء اذا سخن او الارض اذا رفعت في الهواء او الهواء اذا انضغط بالقسر ردتها الطبيعة بعد زوال المبدأ القريب والقاسر الى حالتها
الطبيعية وحفظت عليها تلك الحالة اذا استقرت لها والى البرودة والى الارض الى مكانها الاسفل والهواء الى قوامه ورقته وكذا الابدان
الحيوانية اذا انحرفت امزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فاذا قويت الطبيعة المدبرة اياها ردتها الى المزاج الموافق لها مع انها
[illegible] لعل ان النفس ليست بمزاج فان المزاج المعدوم لا يعيد ذاته الى الحالة الاصلية لاستحالة اعادة المعدوم

فصل في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود وهي مادة تحملها

لما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه وكل كاين بعد ما لم
يكن بعدية لا يجامع القبلية فانه يسبقه مادة وذلك لانه قبل وجوده يكون ممكن الوجود لذاته اذ لو كان ممتنعا لم يكن

لوجد اصلا ولو كان واجبا لم يكن معدوما فامكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه لان كون الشيء ممكن الوجود حال له بالقياس
الى وجوده لا الى امر خارج عنه فاذن لا امكان وجوده حقيقة ليس وجوده ووجود ذلك الممكن وهذا الامكان عرض نحو من الانحاء
ليس من الامور العقلية المحضة والاعتبارية الصرفة لانه اضافة ما منسوبة الى ما هو امكان وجوده فيكون الاضافة متقومة بالموضوع
الوجود المطلق جوهرا ولا عرضا بل نفس الاضافة ولو كان الامكان جوهرا لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة
لو كان كذلك لكان واجب الوجود بذاته لا امكانه وكذا لو كان عرضا قارا فقد علم انه ليس للامكان الوجود مطلقا
وجود في الخارج ثم تعرض له الاضافة من خارج بل الموجود من امكان الوجود هو الامكانات المخصوصة حتى يكون مضافا
فهي اعراض الموضوعات والاضافة متقومة لامكان وجود كذا والجوهر لا يقوم العرض فهو عرض فيجب ان يكون موجودا في موضوع
هذا الامكان قوة الوجود وحامله موضوعا او مادة وهيولى باعتبارات فهذا الامكان امر وجودي وان صحبه العدم وهو عام شمول
التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان من الامكانات مجهولة الاسامي يعبر عنها بامكان وجود كذا وكذا فاذن لكل حادث
سبقه المادة والمادة من سبب من الاسباب لحدوثه وحيث يكون حدوث وكون وفساد يجب ان الهيولى للكائن والفاسد واحدة
الا الكائن يلزم حيث الهيولى اساسا وهذا صحيح لانه يلزم ان يكون الهيولى التي سبقها امكان الوجود فيكون لامكانها هيولى اخرى
فيتسلسل وهذا محال الا على وجه سنقضى عليه من تجدده مع تجدد الصورة على الاتصال واعلم ان موضوع الامكان يجب ان يكون مبدء
والسبقة موضع اخر وكذلك الى ما لا نهاية له لانه متى فرض لكل ثم يلزم ان يسبق الامكان امكان وما يحتاج ان نعلم ان الامكان
الذي يعرض مع الفعل قد يسبب لا محالة يكون حادثا وسبقه لا محالة امكان اخر سبقه زمانيا الى لا نهاية ثم الهيولى وكذا كل مادة
ان يصير بالفعل شيئا الا على ان يوجد فيها امكان الصورة هو ان يوجد لا على ان يصير بالفعل شيئا فانها ما لم تصر فعلا فنقول
وجود الصورة صفة موجودة فيها لانا اذا عقلنا تلك الصفة عقلنا انها امكان وجود الصورة مثال ذلك
صفة للحوض فاذا احضره الذهن واحضر قدرا يسعه من الماء كانت امكان وجود الماء وكذا صحن الدار صفة للدار فاذا عقل
يسعه من الرجال كان امكان وجودهم فهذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم فان حد المضاف
كون الشيء بحيث اذا عقل عقل معه المضاف اليه وان قيل ان سعة الحوض وصحن الدار كل منهما معنى وجودي والقوة معنى عدمي
كل منهما بالقياس الى ما يسعه وهو الماء مثلا لا الى الوجود وهو معنى عدمي والقوة التي هي بالاطلاق معنى عدمي وهو ما يكون بالقياس
الى الوجود مطلقا تنبيه ان بعض الحوادث يكون امكان وجوده بان يكون موجودا في المادة وبعض الاشياء يكون امكان
وجوده بان يكون مع المادة لا فيها فالاول كالصورة الجسمية والثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع
المادة كما ستعلم في علم النفس والمادة من المرجح لوجود النفس على عدمها او كل ما هو ممكن الوجود فقوة على الوجود والعدم

فيجب

فيجب ان يكون له مرجح يميل الى احد الطرفين لان الواهب جواد بحيث قابل مع كل من الشيء ... الوجود والعدم في نفسه
كما ان المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه باعتبار المادة يحتاج اليها بوجهين احدهما لان تتقوم بها الموجود عنها وهو
الطبيعية والثاني لان يرجح وجود الشيء على عدمه والمحتاج اليها من المادة في النفس هو الوجه الثاني فالمادة بالحقيقة للحوادث لا لان يحمل امكان
الوجود والترجيح وجود ممكن الوجود على عدمه ثم هذا الامر الممكن هو صورة فيان في بعض الصور انها توجد فيها فيحتاج اليها بالمعنيين
احدهما الحدوث وثانيهما لان تتقوم بها وجود الصورة واما النفس الانسانية فانما يحتاج اليها الحدوث وزيادة التحقيق في هذا
المعنى وحل الشبهة في سبيل المادة للنفس على ما سنذكره في باب بقاء النفس بعد الموت واعلم ان المغالطة الممكن لا امكان يجب
الواقع والا الكان لوجوده حامل فانما امكن انما اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ما لاحظ ماهيته وحكم لها بنسبتها الى الوجود بالامكان
كما مر فصل في ان الفعل مقدم على القوة ان الفصول الماضية اوهمت ان القوة متقدمة على الفعل مطلقا وهذا غلط
الناس وعليهم حيث زعموا ان المادة قبل الصورة والجنس قبل الفصل وان العالم قبل نظامه وماهية الممكن تقبل وجوده وليس
كذلك والشيخ حكى في الشفاء مذاهب اقوام زعموا ان القوة قبل الفعل وهم تفرقوا في هذا فرقا وتحزبوا احزابا فمنهم من جعل الهيولى موجودة
قبل الصورة ثم البسها الفاعل الصورة اما عن القوة ابتداء او لداع دعاه اليه كما خطر لبعض من القدماء فقال ان شيئا
كالنفس وقع له فلتة ان اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير والتصوير فتداركها الباري فاحسن تصويرها ومنهم من قال ان هذه الاشياء
كانت في الازل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فاعانها الباري على طبيعتها فخرجها الى النظام ومنهم من قال ان القديم هو الظلمة
او الهاوية او خلاء غير متناه لم يزل ساكنا ثم تحرك ومنهم من قال انه الخليط الذي يقول به انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة
قبل الفعل كما في البزور والنطف وفي جميع ما يصنع فنقول ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كما في المني والانسان
ان القوة المخصوصة تتقدم على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معقول ثم القوة مطلقا متاخرة عن الفعل بوجوه فان القوة
لا تقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر يقوم به وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لشيء فان ما ليس موجودا
مطلقا ليس ممكنا ان يقبل شيئا ثم ان في الوجود شيئا بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة اصلا كالباري تعالى والعقول الفعالة
ثم القوة يحتاج الى الفعل ليخرجها الى الفعل وليس في كل الفعل ... فانه يحتاج الى مخرج اخر وينتهي لا محالة الى موجود بالفعل لم يحتج
كما بين في تمام العلل وايضا فان الفعل يتصور بذاته والقوة يحتاج تصورها الى تصور الفعل وايضا فان الفعل قبل القوة بالشرف
والكمال لان الفعل كمال والقوة نقص وكل قوة على فعل فذلك الفعل كمالها والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث
يكون الشر فهناك ما بالقوة والشيء لا يكون خيرا من كل وجه شرا والا لكان معدوما وكل شيء من حيث هو موجود فليس بشر وانما هو
شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل او لانه يوجب في غيره عدما كالظلم فالقوة لان الهيولى لا يخرج الى الكون ويقوم بها بالوجود

كما علمت من تقدم على المهية تقدما بالحقيقة فالقوة باي قوة كانت لتحصيل الفعل عقلا فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدما بالعلية
بالطبع وبالشرف بالبرهان والحقيقة كما اومانا اليه وهم وانتفاع فان قلت ان القوة في بعض المواضع خير من الفعل والفعل
شر من القوة فان القوة على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرا كم الكون بالقوة شرا كما ان الكون بالفعل خيرا خير من
الكون بالقوة خيرا او لا يكون الشر خيرا من القوة الشر قبيح بل ملكه الشر قلنا صدقت ولكن هذا امر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو
قوة والقوة عدم ما فهو شر كما ان الفعل الذي بازائه كالظلم والمرض واشباههما من حيث هو بالفعل في الفعل وجود وخير لكن الفعل من حيث
يودي الى عدم ما عرض له انه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة انها عدم امر يودي وجوده الى عدم شيء اخر كانت خيرا من فعله حيث ان عدم
العدم يلزمه وجود فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت ايضا الى الفعل كما ان جهة الشرية في فعل الشر رجعت الى القوة **فصل في تحقيق**
موضوع الحركة وان موضوعها هل الجسم ام غيره لما علمت ان الحركة حالة نسبتها الى الهيولى وجود بين القوة المحضة والفعل المحض بل لها
امر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية الا في الوهم يجب ان يكون لشيء ثابت بوجه من يعرض له الحركة فاما ان يكون
امرا بالقوة او امرا بالفعل ومحال ان يكون بالقوة اذ لا وجود له بالفعل الا يتصف بشيء اصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي ان يكون
موضوعها امرا ثابتا بالفعل وذلك اما ان يكون بالفعل من كل وجه او لا يكون كذلك والاول ممتنع اذ الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون
مفارقا لا علاقة بينه وبين المادة اصلا وكل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجا من القوة الى الفعل فلا معنى لكونه متحركا اذ قد حصل له
جميع ما يمكن له بالامكان العام فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة وبعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة ولكل
طالب للحركة يطلب شيئا لم يحصل له بعد فلا يصح ان يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة امرا وايضا الحركة امر طار على الشيء المتحرك وكان
يكون في الشيء الذي يطرأ الشيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يعرض له الحركة معنى ما بالقوة والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزم ان يكون
جوهرا مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعا وهذا هو الجسم على انا لا نجوز ان يكون الحركة صورة لنوع من انواع الجسمانية
في البيان الاول ان الحركة عرض بل اضعف الاعراض لانها متحركية الشيء بالمعنى الذي لا مانع من تحرك الشيء فلا يصح ان يكون صورة
لوجود جوهري ولا يتحصل الشيء بما هو الفصل وجودا منه والثاني لانك علمت ان موضوعها الجسم بالفعل ولا يصح ان يوجد جسم تام
مبهما الا في العقل بل الموجود من الجسم ما قد حصل نوعا خاصا والثالث لان الحركة لا يوجد انواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد
بالفعل لا ينوع امرا بالفعل والمتكلم يعلم ان الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ذلك النوع بعدم اجزاء تلك الحركة فيكون النوع
بالقوة فاحتاج الى ما ثبت بالفعل فثبت ان الحركة يعرض للجسم بعد تقومه هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاما فيه تنوير القلب **فصل**
في حكمة مشرقية اعلم ان الحركة لما كانت متحركية الشيء لا نفس التجدد والانقضاء فيجب ان يكون عليه القريب امرا غير ثابت
الذات والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة والتجدد تجددا بل سكونا وقرارا فالفاعل المزاول لها امر يكون الحركة

لها في الوجود

لها في الوجود بالذات وكل ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله مهية غير الحركة لكن الحركة لا ينفك عنها وجود وكل ما يكون من
لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه وبين ذلك اللازم بحسب وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة من العوارض
لوجود فاعلها القريب فالفاعل القريب للحركة لا بد ان يكون ثابت المهية متجدد الوجود وستعلم ان العلة القريبة في كل نوع
من الحركة ليست الا الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصل به نوعا وهي كمال اول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود فقد ثبت وتحقق
ان لكل جسم امر متجدد الوجود سيال الهوية وان كان ثابت المهية وهذا ينبوع غير الحركة لان معنا النفس التجدد والانقضاء
وبهذا يثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر اعراضها فلكية كانت او عنصرية ثم ما ذكر في الفصل السابق من
ان موضوع الحركة لا بد ان يكون امرا ثابتا بالذات صحيح اذا غير موضوع الحركة موضوعها بحسب المهية لا ان موضوع التجدد يكون
التجدد عارض له فهو بحسب ذاته ومهية غير متجدده او غيره موضوع الحركات الغير اللازمة من الوجود كما النقلية في الاستحالة والنمو وما
ذكرنا ايضا من ان موضوع الحركة مركب مما بالقوة ومما بالفعل قول مجمل يحتاج الى التفصيل وهو ان الموضوع للحركة ان كان في
الوجود كما في الحركات العارضة فحق ان موضوعها مركب في الخارج من امرين يكون بالفعل موجودا ثابتا مستمرا في كل زمان الحركة وان
امر يكون بالقوة متجددا الا ان لكل جزء من الحركة توجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو بعد ما يحصل له وان كان الموضوع بحسب التحليل العقلي
كما في اللوازم فالاتفاق على ان هناك امرا واحدا القوة والفعلية جهة واحدة ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للاخر وكما ان
ثبات الحركة عين تجدده وقوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فلذلك حكم ثبات الحركة وهي الطبيعة الكلية في
الاجسام فانه عين تجدده الذاتي وتحقيق هذا المقام انه لما كانت حقيقة الهيولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة
الصورة الطبيعية انها الحدوث والتجدد كما ستنكشف لك زيادة الانكشاف فالهيولى في كل ان صورة اخرى بالاستعداد وفي
كل صورة هيولى اخرى يلزمها بالايجاب لما علمت ان الفعل مقدم على القوة وتلك الهيولى ايضا مستعدة لصورة اخرى غير
الصورة التي توجبها الا بالاستعداد وهكذا تقدم الصورة على المادة ذاتا وتاخرها عنها بالتشخص زمانا فلكل منهما تجدد
ودوام بالاخرى لا على وجه الدور المستحيل كما ستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ولنا بالصورة في الجسم البسيط ظن
فيه صورة واحدة مستمرة لا على التجدد وليست كذلك بل هي واحدة بالحد والمعنى لا بالعدد والتشخص لانها متجددة متعاقبة في كل ان على
نعت الاتصال لا بان يكون امور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على اصحاب الجزء **فصل في اثبات الطبيعة لكل**
متحرك وانها هي المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية اما اذا كانت الاولى فظاهر
ان الحافظ لها الطبيعة واما اذا كانت قسرية فلان القسر العلة المعدة والمعد علة بالعرض ولذلك بزوال القسر والحركة غير منقطعة بعد
وايضا لابد من انتهاء القسر الى الطبيعة او الارادة واما اذا كانت ارادية فان النفس يحرك الجسم باستخدام الطبيعة وكثير

ثم اولا البحث وان زعموا ان النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة الى الارادة لكن التحقيق ان المبدأ القريب لها بالحقيقة
التخيل والارادة ولكن والشوق هو القوة المحركة للعضلات والاوتار والرباطات وتلك القوة هي بعينها الطبيعة كما لا يخفى الاعضاء
جعلت مطيعة اياها لانها منبعثة عن النفس على الاعضاء لتدبير البدن بواسطتها وذلك يتبين بالوجدان فضلا عن البرهان ان الامر
للجسم والصادف لم يتحرك من مكان الى مكان او من حالة الى حالة لا يكون الا بقوة فعلية قائمة به وهي المسماة بالطبيعة فالمبدأ القريب للحركة
الجسمية قوة جوهرية لكن الاعراض لكونها تابعة للصورة المقومة وهي الطبيعة ولهذا عرفها الحكماء بانها مبدأ اول لحركة ما هي
فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وقد برهنوا ايضا على ان كل ما يقبل الميل من خارج فلا بد وان يكون فيه ميل طباعي فثبت ان
مزاول الحركة مطلقا لا يكون الا الطبيعة وقد علمت ان مباشر الحركة امر سيال متجدد الهوية ولو لم يكن سيالا متجددا لم يكن
صدور هذه الحركات الطبيعية عنه اذ لا يتصور صدور المتجدد عن الثابت عند الحكماء لكن الشيخ الرئيس وغيره معترفون بان الطبيعة لم
يتعقل لا يمكن ان يكون علة للحركة الا انهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب وبعد من الغاية المطلوبة في
الحركات الطبيعية وكتجدد احوال اخرى في الحركات القسرية وكتجدد الارادات والاشواق الجزئية المنبعثة عن النفس على حسب
تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة والقول بما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فان تجدد هذه الاحوال وتغيرها في اخذ الامر
لم تعرف من انتهائها الى الطبيعة وعلمت ان النفس لا تحرك مباشرة الا باستخدام الطبيعة فالتجددات بسرها مستندة الى الطبيعة
معلولة لها فتجددها مبدأ له يستند عن تجددها فان قيل انهم صححوا استناد المتغير الحركة الى الثابت كالطبيعة على زعمهم بان
في كل حركة سلسلتان احدهما سلسلة اصل الحركة والاخرى سلسلة منتظمة من احوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد
الغاية قالوا في الثابت كالطبيعة مع كل نظر من احد السلسلتين علة لشطر من الاخرى وبالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في
ربط الحادث بالقديم اقول هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير الى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فان الكلام في العلة
الموجبة للحركة لا في العلة المعدة لها ولا بد في كل معلول من علة مقتضية فرض السلسلتين لم يعط العون على وجود امور مخصصة للاجزاء
العارضة للمادة المستعدة لها وكلامنا في العلة الموجبة لاصل الحركة فان الحركة معلولة وكل معلول لا بد له من موجب لا يمكن الا بان
عنه زمانا ... كل من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه لا مخلص عن هذا الا بان يذعن بان الطبيعة جوهر سيال
انما تشابه حقيقتها المتجددة بين مادة شانها القوة والزوال وفاعل محض شانه الافاضة في الاتصال فلا بد ان ينبعث
عن الفاعل امر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتصال وايضا هو راجع الى وجدانه في حال السلسلتين
بجميع اجزائهما ولا محالة انهما جميعا متاخران في وجودهما عن وجود الطبيعة علم ان الكلام في كونهما معا ما بين ثابت
من انهما من حيث انهما فرض الاصل ثابتا والاعراض تابعة وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرف على ابطاله

اللاتناهي

اللاتناهي في تسلسل العلل ... فان جميع الاحاد ... الطرف ... انما يكون بالطرف ... حصلت
تلك السلسلة فهكذا القول ههنا اذ لم يكن ههنا وجود امر ثابت التجدد والانقضاء لذاته فمن اين حصلت المتجددات
سواء كانت سلسلة واحدة او سلسلتين ثم حصل تجدد السلسلتين على ان مراتب القرب والبعد انما هي في ضمن سلسلة امور حادثة
غير نفس الحركة فان تجدد القرب والبعد ليس امرا غير الحركة جملة ووجودا فقد وضح ان تجدد المتجددات مستند الى امر يكون حقيقته و
ذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لان الجواهر العقلية فوق التغير والحدوث وكذا النفس من حيث ذاتها
العقلية واما من حيث تعلقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما تحقق واما الاعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية واما نفس الحركة فقد
علمت ان لا هوية لها الا تجدد امر وتغيره لا المتجدد فهي نفس التجدد لا الذي به التجدد **فصل في كيفية ربط المتغير**
بالثابت المقابل ان يقول ان ذلك الان وجود كل متجدد مسبوق بوجود متجدد آخر فيكون علة التجدد في الكلام في علة تجدده
في تجدد علته فيؤدي ذلك الى التسلسل والدور او الى التغير في ذات المبدأ الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا فنقول ان التجدد
ان لم يكن صفة ذاتية فمع تجدده يحتاج الى مجدد وان كان صفة ذاتية فمع تجدده لا يحتاج الى جاعل يجعله متجددا بل الى جاعل يجعل
نفسه جعلا بسيطا لا مركبا بتخلل بين مجعول ومجعول اليه ولا شك في وجود امر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند
القوم الحركة والزمان ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما ... الفائض عليه على نحو ثباته وفعليته فاذا كان ثبات شيء عين تجدده و
فعليته فعلية ... بكون الفائض عليه ... الثبات والفعلية ... ان لكل شيء ... الوحدة ...
وعليه فاذا كانت وحدته عين كثرة اما بالقوة او بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة باحد الوجهين فالذي من
الموجودات ثباتها عين التجدد هي الطبيعة والذي فعليتها عين القوة هي الهيولى والذي وحدته عين كثرة بالفعل هو العدد والذي وحدته
عين قوة الكثرة هو الجسم ... فالطبيعة باعتبار ذاتها مرتبطة الى المبدأ الثابت وباعتبار تجددها مرتبطة اليها تجدد المتجددات وحدوث
الحادثات كما ان الهيولى من حيث ان لها فعلية ما صدرت عن المبدأ الفعال وبانضمام الصورة ابدا ما قرن بها قوة والامكان ...
الحدوث والانقضاء والدثور والفناء فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الدائمين يحصل ... الحدوث والزوال في الامور
الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث ... الاشكال التي اعيت الفضلاء **فصل في نسبة الحركة**
الى المقولات اذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها اربعة احدها ان المقولة موضوع حقيقي لها والثاني ان الموضوع
ان كان هو الجوهر ولكن يتوسط تلك المقولة والثالث ان المقولة جنس لها والرابع ان الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة
الى نوع او من صنف الى صنف تبدلا وتغيرا على التدريج والحق هو هذا القسم الاخير دون البواقي اما الاول فنقول ليس السواد
هو ان ذات السواد اشتد فان ذات السواد وان بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل ان كانت ...

فيه صغر رأيه وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته وصفاته غير ذاته وقد فرضنا التبدل في ذاته
حيث ان لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا البحث كما يدفع ان موضوع هذه الحركة محل
السواد لا نفسه او الاشتداد حركة من نوع الى نوع او من صنف الى صنف فلم لا يجوز ان نوعا آخر او صنفا آخر وكذا الحركة في المقدار فان
الشيء اذا تزايد مقداره فاما ان يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة او لا يكون فان كان فالمتزايد اما ان
يكون مداخلا او منضما اليه من خارج الاول باطل لاستحالة التداخل ولانه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلاهما [illegible] والثاني ايضا
باطل لان ذلك كاتصال خط بخط ما زاد شيء منهما ولا المجموع على ما كان اولا وان كان المقدار الاول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون
هو موضوعها بل الموضوع هو الهيولى فقط او مع مقدار ما على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاقبة متتالية على الجسم نهاية
بالقوة واعلم ان الامام الرازي لما نظر في قولهم ان السواد يحرك السواد في نوعه زعم ان معناه انه يخرج الى غير السواد ولا يخلى
قال في بعض تصانيفه ان اشتداد السواد حركة من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع
الحدود من السواد سوادا او جميع الحدود المقاربة من البياض بياضا والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف وضد البياض لكن
المتوسط لما لم يكن لها عرض [illegible] في احد الطرفين ان [illegible] البياض [illegible] فيظن انهما نوع واحد انتهى ما ذكره وقد صوبه بقوله هو
حق وصواب لكن التحقيق [illegible] القول بان الحركة في المقدارية اقول فساده مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ولست ادري ان تصحيح
حدود السواد سوادا عنده والبواقي كلها غير سواد مع ان لكل واحد من تلك الحدود لا يوجد بالفعل عند الثبات والسكون واذا لم
يكن سوادا فاي شيء كان ثم اعترض على قولهم ان المتحرك في المقدار في كل آن مقدار آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منها في زمان
الا لم يكن الحركة فيه بانه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال في الذي وجدناه في التعليقات جوابا عن ذلك من ان تلك الانواع
بالقوة وفيه نظر لان الانواع التي لم يكن لها وجود في آن ما لم يكن الحركة فيه في كيفية واحدة ووجود في آن ما فالحال لا يكون موجودا
بل يكون [illegible] ان يتحرك وان كانت موجودة بالفعل وقد دل الدليل على كونها بالنوع وان لكل منها لا يوجد في آن
ومن [illegible] يلزم ما ذكرنا والتي [illegible] كيف يقال ان وجودها بالقوة [illegible]
هذا الكلام وسيكون لنا اليه عود [illegible] اقول ان الموجود من السواد مثلا في اثناء الحركة امر واحد متوسط بين الحدود
ذلك مستمر وله في زمان متصل [illegible] منطبق على زمان الحركة وله افراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود [illegible]
متقدم على الماهية فههنا المطلق السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح ان ينتزع العقل منه في كل آن نوعا آخر [illegible]
الموجودة بوجودات متمايزة آنية ولا فساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد اقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقا [illegible]
كثيرة وهذا كما ان وجود الحيوان اقوى من وجود النبات [illegible] وحدة يكون مصداقا لجميع المعاني الموجودة في النبات [illegible]

المفارقة م

الموجوده

الموجوده فبل [illegible] لكل منها الوجود على [illegible] في موضوع آخر وهكذا الحكم الشديد من السواد حيث [illegible] بالوجود في السواد الضعيف
المعاني بالقوة وكذا المقدار العظيم هذا حاله مع ما بالقوة و بالفعل وههنا مرجع الاجمال والتفصيل ثم ان محل الذي اعتمد عليه في هذا
المقام ان للسواد في اشتداده تبدلات وفيه للموضوع لكل منها [illegible] زمانا قليلا الا بدركه الحس [illegible] وتصغر [illegible] ان
في كل آن فردا آخر وهكذا في الكم وبالجملة لا بد عنده في القول بحركة الحركة بالحقيقة من [illegible] بين المعقولتين اقول وهذا مما لا فائدة فيه لدفع
الاشكال المذكور لان مثله يرد على وقوع الحركة في الآن [illegible] الوضع ايضا الا ان [illegible] وجود الطفرة [illegible]
ما ذكرنا فقد ظهر بطلان القسم الاول واما بطلان الثالث فهو ايضا [illegible] بما ذكرناه اذا لم يجز كون شيء موضوعا لعارض لحركة
كونه وسطا في العروض الا ان [illegible] بكونه واسطة بمعنى آخر وهو كون طبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما اي وحدة كانت [illegible]
وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقدارية واما القسم الثالث وهو كون المقولة جنسا اما فقد ذهب اليه بعض فزعموا ان
منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية والكيف منه قار ومنه سيال وهو الاستحالة والكم منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول
فالسيال من كل جنس هو الحركة وهذا غير صحيح بل الحق ان الحركة تجدد الامر لا الامر المتجدد وكما ان السكون قرار الشيء لا الشيء القار كذلك معنى
شيء وهو ان ثبوت الحركة للفرد المتجدد للسيال الى السكون كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه [illegible] العوارض التحليلية
العوارض التحليلية نسبتها الى المعروض نسبة الفصل الى الجنس [illegible] السكون الى الفرد القار [illegible] فالقول بان
الكيف منه قار ومنه غير قار [illegible] حق وصواب لكن الكيف السيال حركة بمعنى ان ما به الحركة عين وجوده لا امر زائد عليه [illegible]
ثم ان هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المعنى الفرق بالسيلان والثبات مخالفة لنوعيه محتجين بان السيالية داخلة في مهية السيال
فيكون في مهيته مخالفا لما ليس بسيال ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لانه كزيادة خط على خط والحق ان كلاهما باطلتان اما
الاول فيرد عليه ان البياض داخل في حقيقة الابيض مع ان امتياز الابيض عن الاسود قد لا يكون بالفصل المنوع وهذا غير
وارد على الجنس واما الثاني فيرد عليها انه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول و كزيادة الآحاد في العدد فانها زوائد
منوعة لكن يجب ان تعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة واذا بطل الاقسام الثلثة
تحقق الرابع وهو ان المعنى لو وقوع الحركة في مقولة ان يكون الموضوع متغيرا من نوع الى نوع او من صنف الى صنف تدريجا
لا دفعيا فصل في تعيين المقولات التي تقع فيها الحركة والتي لم تقع فيها واعلم ان الحركة لكونها ضعيفة
الوجود يتعلق بامور ستة الفاعل والقابل وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان اما تعلقها بالقابل فبينا واما
تعلقها بالفاعل فقد علمت ايضا لوجهين او قد علمت ان تعلقها بالفاعل والقابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما [illegible]
كاختلاف مقولتي الفعل والانفعال و ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات ولوازم المهيات [illegible]

ان اي مقولة من

١٦٩

الصورة النارية وزوجية الاربعة واما يتعلق بما منه وما اليه فيستنبط من حده لانه مسافة محدود بالقوة على الاتصال ولما
كان ما منه وما اليه ضدين وربما كانتا امورا متقابلة بوجه فلا يجتمعان معا وربما كان ما منه وما اليه بما يثبت الحصول
فيهما زمانا ما فيكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة وربما لم يمكن كما في الفلك قال بعض الحكماء وربما كان
المبدا فيه هو المشهور بعينه كما في الفلك فباعتبار ان منه الحركة هو المبدا وباعتبار انه اليه الحركة هو المنتهى وهذا غير صحيح فان وصول
الفلك في الحركة اليومية الى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الاول عنده بالشخص وان كان هو هو بل مثله فيكون المبدا غير المنتهى بالذات
ولا حاجة فيه الى اعتبار الجهتين الا عند المغالطة السابق واللاحق كما في جميع الحدود الانية فان كلا منهما مبدا لشيء ومنتهى لشيء آخر
واعلم ان نسبة حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على المسافة فان تلك الحدود في الحقيقة اوضاع آنية وجودها بالقوة الا انها
قوة قريبة من الفعل لما تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو الصنف حتى ذهب جماعة الى انها نفس المقولة التي وقع فيه الحركة وليس في ذلك تصحيح مطلقا على
كما اشرنا اليه بتجدد تلك المقولة نعم ان بعينها مقولة ان ينفعل في ذات الجسم القابل ومقولة ان يفعل في ذات السبب الفاعل ولهذا امتنع ان
تقع الحركة في شيء منهما لانها الخروج عن هيئة فيجب ان يكون الخروج عن هيئة قارة لانها لو وقعت في هيئة غير قارة لما كان خروج
عنها بل معا فيها وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن ان يكون المتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما تقع فيه الحركة من افراد
آنية بالقوة وليس لتلك المقولتين فرد في مثلا ان وقعت الحركة في التسخين يجب ان يكون الى التبريد فيلزم ان يكون الجسم
حال التسخين متبردا مع انه لم يخرج عن التسخين حتى يكون متحركا فيه وان كان في اشتداد حركته ترك التسخين فالحركة في غير مقولة ان
ينفعل وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى ولما الاضافة فانها وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابع لوجود
الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر وكذا الجدة فان حركتها تابعة لحركة ما ينسب في العمامة او نحوها فلم يبق من المقولات التي تتصور فيها الحركة
الا اربع عنه الجوهر والكيف والكم والاين والوضع والسكون تقابلها تقابل الضدين او العدم والملكة وتفصيله في كتاب الشفاء ولكن
هذا العدم يصح ان يعطي رسم الوجود لان الذي هو بالاطلاق ليس بموجود اصلا والجسم الذي فيه حركة وهو بالقوة متحرك فالعدم
وصف زائد يتميز به غيره ولو لم يكن زائدا لما فارقه اذا تحرك فاذن هذا الوصف للجسم بمعنى ما فيه فلا محالة فاعل وقابل وليس كعدم
لا حاجة في الاتصاف الى شيء كعدم القرنين في الانسان محالا من سبب الوجود وقوة بخلاف عدم المشي لانه لو وجد عند الشرط لم
يتحقق من الالة اولا علة من بعينها علة الوجود بالقوة وههنا يعلم ان علة الحركة تتضمن في نفسها معنى العدم كما مرت الاشارة اليه وهذا
العدم المع ليس هو لا شيء على الاطلاق بل هو كانه شيء في شيء ما معاين بحال ما معينة وهو كونه بالقوة **فصل** في تحقيق
وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس اما الاين فوجود الحركة فيه ظ وكذا الوضع فانه فيه حركة الجسم
المستدير على نفسه اما الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجسم الاقصى الذي لا يختلف به خلاء ولا ملاء او الاستدارة على نفسه يكون حركته

لا محالة في الوضع

لا محالة في الوضع اولا مكان له فيعمهم ولما الذي في مكان في ما ان يماس ما يطيف به من مكانه او يلزم ان يصف الجسم المكان وسائر اجزائه اجزاء
المكان فقد اختلف نسب اجزائه الى اجزاء مكانه ولكن لما كان المتحقق سبيل الحصول في مكانه بنهج الجسم حيث وضعه لكنه المستديرة
لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان يقبل الاشتداد والاستكمال وهذا في الاين والوضع فيحصل فيه عند لا كل وذلك يتحقق فيهما كان
كلا منهما يقبل الترتيب والتنقص واما الحركة في الكيف فهو اشتداد او تضعيف واعلم ان الحركة كما ذكرنا مرارا من نفس خروج الشيء من القوة
الى الفعل لانه يخرج منها اليه ولذلك قالوا ان المتحرك ليس في الاشتداد الموضوع في سواد به قالوا اطلب في الموضوع سوادا ان
سواد حاصل مستمر وسواد زائد عليه مثلا اجتماع المثلين في موضوع واحد بل يكون لو في كل حد مبلغ اخر فيكون هذه الزيادة منفصل
من الحركة لا السواد لانه لو فرضنا سوادا فاما ان يكون ذلك السواد بعينه موجودا وقد عرض له عند الاشتداد زيادة او لا يكون
موجودا فان لم يكن موجودا فيلزم ان يكون ما عدم في الاشتداد لان المتحرك يجب ان يكون ثابتا بالذات فان كان السواد ثابت الذات فليس
لسيال لكان جزاء بها كيفية واحدة سيالة فظهر ان لها في كل آن مبلغا اخر فيلزم ان الاشتداد السواد كخروج من نوع الى نوع الى
ستحيل الى شيء الموجود منه وزيادة عليه [illegible] فالبيان لها يتعلق من الحدود وكيفية حدوده فبسط القول اذا فرضنا النقطة كرأس مخروط
مر على سطح فههنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة مثال الحركة بمعنى التوسط ونقط اخرى تحدث تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة
منها يجب مع تغيرها المطلقة تعينات تلك النقط المفروضة في الحدود فهكذا في كل حركة في شيء لنقطة السيالة مستمرة والاشياء النقط
مفروضة في وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود في اشتداد السواد يصحيان بين السواد شيء كلاهما حاصل مستمر ولا وحدة ضعيفة وشيئا
كل منهما يشتمل على السواد الاصل وعلى زيادة ولكن يجب التحصيل في العقل لا يجب الخارج ومن هذا ظهر ان السواد في اول الاشتداد
الى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين وقولهم ان الاشتداد كخروج من نوع الى نوع اخر منه وان لم في كل حد نوع اخر الى
ما ذكرناه او وجود هذه الانواع وامتياز بعضها عن بعض هو بالقوة ويجب العقل لا يجب الخارج او يجب الخارج لا يمكن تحقق
نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل قال بعضهم ومن هذا يعلم ان النفس ليست بمزاج فان المزاج امر
سيال متجدد ولو فيما بين كل طرفين انواع غير متناهية بالقوة ومعنى بالقوة ان كل نوع فانه غير متميز عما يليه بالفعل كما ان
النقط والاجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالشخص غير متغير وان كان بمعنى الاتصال
واحدا الا انقضى الى العمر اقول هذا القائل لما وصل اليه شيء من رائحة تجدد الذات في الانسان [illegible] قال وان كان بمعنى الاتصال
واحدا الا انقضى ما العمر اذ الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس تلك المتصل وسنعيد هذا في مستأنف الكلام ثم ان مغايرة
النفس للمزاج لا يحتاج الى ما ذكر فان لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك تنبيه وتوضيح اعلم ان السواد مثلا
كلما مال الى اول الاشتداد الى النهاية له هوية واحدة اتصالية ولو في كل آن مفروض معنى نوعي غير ما في قبل وما بعد [illegible] مراتب

الا اشتداد وكمراتب السوادات والحرارات انواع متخالفة عند المشائين فعلى اعتراف المقول يلزم وجود ... احكام ... الا والما
كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي او المتصل لو يعد له وجود واحد عندهم فنقول ...
تحقق ان الوجود امر متحقق في الخارج غير المهية بمعنى ان الاصل في المتحققية هو الوجود والمهية متحد معه لكن معقول الخ كل وجود منها
عنده محمول عليه متحدة معه ضرورة بأنها ان لكن ... المهية موجودة والوجود امر معقول لا انتزاعيا كما ذهب اليه المتاخرون
لزم في صورة الاشتداد وجود انواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين ويلزم منه مفاسد
تشافع الاجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتامل وما قالوا ان السواد لما ثبت ان له في حالة الاشتداد او التضعيف هوية واحدة
شخصية طول زمانها مع وحدتها وشخصيتها يتدرج في انواع كثيرة وتتبدل عليه معان ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود
كما في كمالية او نقص وهذا ضرب من الانقلاب هو جائز لان الوجود هو الاصل والمهية تبع له كما تابع الظل للضوء فهو مثل
في الجوهر والثالث ان هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم الى سابق ولاحق وافراد
بعضها زائل وبعضها حادث وبعضها آت لكن المحافظة المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره والبس تمام الحاصل
كاشتمال المقادير على غير المتناهية عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار
بعينه بعينه كل من تلك لا على حد الافراد الآنية فله وحدة سارية في الاعداد لانها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل فان قلنا
انه واحد صدقنا وان قلنا انه متعدد صدقنا وان قلنا انه باق من اول الاستحالة الى غايتها صدقنا وان قلنا انه حادث
في كل حين صدقنا فما اعجب حال مثل هذا الوجود وتجدده في كل آن والناس في ذهول عن هذا مع ان حالهم كحال هذا
مثل هذا اي انهم متجددون في كل حين لان ادراكه يحتاج الى لطف قريحة ونور بصيرة ويكون ما هو لباب وما هو زايل
المتجدد واحد بعينه ولنصرف العنان الى اثبات الحركة في الجوهر تتميما لما سبق ذكره فيه فنقول لما علمت ان الوجود
قد يكون له شئون واطوار ذاتية وله كمالية وبعض القائلين بالاشتداد الكيفي والازدياد الكمي مع مغايرتهما للجوهر
بان الحركة الواحدة امر شخصي ومسافة شخصية وموضوع شخصي واستدلوا عليه بان الكون في الوسط الواقع من طرفي المحدود قابل
شخص بين مبدا ومنتهى معينين ليس كونا مبهما نوعيا بل حالة شخصية متعين لفاعلها وقابلها وساير ما يكتنفها وكذا المرسوم
منها يكون واحدا متصلا لا جزاء له بالوصف بالجزئية وانما له اجزاء وحدود بالقوة فنقول اذا جاز ذلك في الكم والكيف
الانواع ما كون انواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود والمتحد امرا شخصيا من باب الكم والكيف فلم لا يجوز مثل
ذلك في الجوهر الصوري فيمكن اشتداده واستكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شيء ...
الجوهر بحيث يمتنع منه معنى آخر بالقوة ... ان المفروض واما الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري

مر قوامهم

مر قوامهم لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد وتضعف وازدياد وتنقص فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتضعف اولا فان
كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون ذلك استحالة لا تكونا وان كان الجوهر لا يبقى مع
الاشتداد والتضعف فكان الاشتداد قد احدث جوهرا آخر وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر فيكون بين جوهر وجوهر
جوهر آخر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا في الجوهر محال جاز في السواد والحرارة حيث كان امرا موجودا بالفعل بل
في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى يفرض في الجوهر حركة اشتدادية فاقول فيه يحكم ومنشأ الغلط ... بين
المهية والوجود والاشتباه في اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فان قولهم اما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد او لا ان اريد
وجوده بالتشخص فيختار انه باق على الوجه الذي مر لان الوجود المتصل التدريجي الواحد امر واحد زماني والاشتداد كمال له في ذاته
والتضعف بخلافها وان اريد به ان المعنى النوعي الذي كان منتزعا من وجوده ولا قد بقي وجوده اي هل عنده كان بالفعل فحصة
المذكورة التي لا فرد له فيختار انه غير باق بتلك الصفة ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر وجوده بل حدوث صفة اخرى ذاتية له
بالقوة القريبة من الفعل وذلك لاجل كماليته او منقصة الموجودين لا لاجل تبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ولم يلزم منه
وجود انواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمى بالاستحالة والكمي المسمى
بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهري المسمى بالتكون في كون كل منهما مستلزما لا تدريجيا وحركة كمالية في نحو وجود الشيء الذي
ما فيه الحركة كما او كيفا او جوهرا ودعوى الفرق بان الاولين ممكنان والآخر مستحيل تحكم محض على محجة فان الاصل في كل شيء
هو وجوده والمهية تبع له كما مر مرارا والموضوع لكل حركة وان وجب ان يكون باقيا بوجوده وتشخصه الا انه يكفي في تشخص
الموضوع الجسماني ان يكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها اولا ترى
ان تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم ومن صورة ما وواحد بالعدد وهو جوهر مفارق
على ما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء وصرحوا بان العقل الا ... عن سناد وجود المادة مستبقاة في كل آن الى صورة اخرى
بدل الاولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها واستناد كل صورة شخصية بعينها الى تلك المادة فاذا جاز ذلك في الحصول
الجسمية في نوع الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمول وان لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الاجسام التي لها جسمية بها لا باعتبار
جنس طبيعي مثل ذلك في النوعيات الصورية بالزيادة القريبة في الجسمية الطبيعية وبهذا يعتمل شكل الحركة في مقولة الكم الذي اعتمده
المتاخرون في هذا الحكم اصحاب الاشراق ومتابعوهم حيث قالوا اضافة مقدار آخر يوجب انعدام وكذا انفصال جزء مقدار كان
عن المتصل يوجب انعدامه فالموضوع لهذه الحركة غير باق والشيخ الرئيس انما استصعب ذلك لما عرف بالعجز عن اثبات موضوع
ما باق في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة حيث قال في بعض رسائله المكتوبة الى بعض تلامذته ورد سائلا عن هذه المسئلة بهذه العبارة

باصل ... وجود ... صدور ... بالقوة ... نعم ... وجود
انزع ...

لا مقدار م

اما النفس النابت في الحيوانات فلعله اقرب الى البيان ولي في الاصول المشرقية خوض عظيم في هذا المسلك ثم في الكشف اما في النبات
فالبيان اصعب واني لم يكن ثابت لكان نموه ليس بالنوع فيكون بالعدد ثم كيف يكون بالعدد اذ الكلام استمراره في مقابل
النبات غير متناهي القسمة بالقوة وليس قطع اولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناهي متحدا في زمان محصور ولعل العنصر
النابت ثم كيف يكون ثابتا وليس الكلام متجددا على عنصر واحد بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها
ان يكسبها مادة واكثر منها وكيف يصح هذا والصورة الواحدة معينها مادة واحدة ولعل الصورة الواحدة محفوظة في افراد عدة
اولى يبنتا الى آخره ببقاء الشخص وكيف يكون هذا واجزاء النامي نسبتها على السواء فيصير لكل واحد الى المتشابهة الاجزاء الزمان
والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض اولى من ان يكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الآخر فلعل قوة كالسابق وجوده
هو الاصل والمحفوظ لكن نسبتها الى السابق كنسبة الاخر الى اللاحق فلعل النبات الواحد بالظن اثنين واحدا بالعدد في الحقيقة من اول
جزء ورود دفعة هو اخر بالشخص متصل بالاول ولعل الاول هو الاصل يفيض قبل الثاني شبيها به فاذا بطل الاصل بطل ذلك
غير انعكاس ولعل هذا يصح في الحيوان او اكثر الحيوان ولا يصح في النبات لانها لا ينقسم لها اجزاء لكل واحد منها قد يستقل في نفسه
للحيوان والنبات فصلا غير محالطة لكن هذا من المطالب التي يظهر منا اولعل المتشابه بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة والجزء الاول
ينقسم في الحوادث من بعد انقسام لا بعد مع ذلك اتصالا وفيه المبدأ الاصلي اولعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقا
زمان الوقوف الذي لا بد منه فهذه مشكك وجب لك اذا حام حولها العقل وفرع عليها ونظر واعطاها حقها ان لكل امر الله
مخلصا الى جانب الحق واما ما عليه الجمهور من اهل النظر فليجهد كل عنيا فان سعادته على دركه الحق في هذا ولا يبائس من روح الله
انتهى كلامه فعلم من ذلك انه متحير في هذه المسئلة ثم كتب اليه ذلك التلميذ او غيره ان انعم الشيخ ادام الله علوه باتمام الكلام
في اثبات جزء ثابت في سائر الحيوانات سوى الانسان وفي النبات كانت المنة اعظم فكتب في جوابه ان قدرت انتهى فعلم ان
ذلك الامر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره ووجه الانحلال ان موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص و
تشخص الجسم يلزمه مقدار ما في جملة ما يقع من حد الى حد كما ان الطبائع في عرض المزاج الشخصي في الحركة واقعة في خصوصيات المقادير
ومراتبها فيما هو الثابت من اول الحركة الى آخرها غير ما هو المتبدل والفصل والوصل اعدمان الا المقدار المتصل الماخوذ بلا شرط
طبيعية كالجنس المبهم والجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لان وجود الشخص كان جسمية فقط تقتضي مقدارا معينا واما الجسم الطبيعي
النوعي المتقوم من الجسمية وصورة اخرى يحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التي هي مبدأ الفصل الاخير مع جسمية ما التي كان جنسه
القريب والجنس بعيد منهما والفصل محصلا فتبدل احاد الجنس والمادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية و
قولهم انضمام مقدار الى مقدار يوجب ابطال ما انما يصح فيما الكل واحد وجوده بالفعل فاضيف احدهما الى الآخر وغير

صحيح

صحيح اذا كانا بالقوة اصابا فتدبر فيه

فصل في توضيح ما ذكرناه في تحقيق الحركة الكمية اعلم ان الكل يتقوم ذاته من عدة
معان فله تمامية بما هو له الفصل الاخير فتعينه محفوظ ما دام فصله الاخير موجودا وباقي المقومات هي من الاجناس والفصول
التي هي لوازم وجوده واجزاء ماهيته معتبرة فيه على الخصوص فتبدلها لا يقدح في بقائه فاذن عالم الاتصال وقبول الابعاد مثلا فصل
الجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة وهو في ذاته نوع برأسه وله قوة كما هي لحيواني الاولى والاخرى قوة الاتصال ومقابله وتمامه بحصول
بالفعل وتبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط وكذلك الفصل النامي في الجسم النامي ووجوده وتماميته ذاته وليس تمامية بمجرد الجسمية بل مع
مبدأ النمو وحامل لمكان نفسه فلا جرم تبدل افراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لانها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق
لا على وجه الخصوصية والتعين وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحساس وكذا الكل ما يتقوم وجوده من شيئين كالمادة والصورة كالجسم
مثل الانسان الجسم نفسه وبدنه النامي اذا تبدلت مقاديره فعند ذلك تبدل جسميته شخصها ولا يتبدل ذاته ووجوده الانساني
الشخصي فهو بما هو جسم طبيعي مطلق يعدم شخصه عند النمو والذبول وبما هو جسم ما لم يتعدم شخصه لا هو ولا جزؤه الا ان
ما هو جزؤه ليس الا مطلق الجسمية فان فرده مختلف مع الاتصال الوحداني وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر
الحساس فيه وهو نفسه الحساسة فيبقى الشخص بعينه مع زوال كثير من القوى النباتية وشخص تعينه باق فاذا احكمت هذه القاعدة و
تقررت لديك فقد علمت ان وجود الحركة في الكم وان الموضوع في النمو والذبول هو مركب هو جسم نوعي او نامي التحلل متغير
والثابت الاولى وعلمت ايضا ان جوهريات الاشياء الواقعة في عالم الكون وهو حيلة في عالم الاجسام مما يجوز عليه التغير والتبدل بعد
ما ابقي متحفظا لعينها شخصي كالاصل والعمود وهو الوجود الفصل الاخير في الطبائع المركبة لان وجوده يتضمن الوجود جميع ما
المعاني الكسبية مبدا انحاء شتى الفنون الذي يثبت لانواع اخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة الماهية فبدا الفصل
الاخير للنوع الكامل كالانسان شامل لكمالات الوجود الموجود بحيث يحصل الوجود في الانواع التي دونه في الفضيلة الوجودية متوقف
لان ذاته تلك الانواع وتمام الشيء يشتمل عليه مع ما يزيد ولكن ما حكمنا بالوجود للحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية
زيادة الايضاح بالبراهين فلا جرم حكمنا ايضا بان الكل طبيعي فلكية وعنصرية جوهرا عقليا ثابتا كالاصل وجوهرا متبدلا
وجوده ونسبة تلك الجوهر العقلي الى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام الى النقص والاصل الى الفرع والله اقرب الى الكل
وتلك الجواهر العقلية بمنزلة اضواء واشعة للنور الاول الواحد لانها محصورة في تمام العدد وليس لها وجودات مستقلة بانفسها
لا لغيرها وانما هي وجودات متعلقة الذوات بالحق مثال ذلك الصور العلمية التي توجد في ذواتنا ولهذا ذكرت الحكماء ان المحسوس
بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحاس والمعقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل وذلك امر متحقق
عند الحكماء الشامخين والعلماء الراسخين وان اشير عند طبائع القاصرين وموعد بيانه موضع آخر فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول الكل

ان الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية وكما ان كلا من هذه الاعراض القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات
معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبر وعلى وجه اخر اذا لباقي كل واحد منها في موضوع الحركة قد يشترك ما بين طرفي الشدة
منه هو خصوصيات الحدود المعينة فكذا الحال في الجوهر الصوري وكما ان للسواد عند اشتداده فردا شخصيا زمانيا
مستمرا او متصلا بين المبدا والمنتهى محفوظ وحدته لوحدة العدد كموضوع السواد وواحد بالابهام وهو مطلق سواد
والمجموع هو الجسم الاسود الذي هو موضوع هذه الحركة فان المتحرك في السواد لا بد ان يكون جسما اسود لا غيره ولم يحدد مخصوص
غير متناهية بالقوة بين الطرفين متحققة بالمعنى والماهية عندهم فكذلك للجوهر الصوري عند اشتداده التدريجي كون
واحد زماني مستمر باعتبار متصل تدريجي باعتبار تحدد وذلك والبرهان على بقاء الشخص ههنا كالبرهان على بقاء الشخص
هناك فان كلا منهما متصل واحد زماني والمتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا
ممن له قدم راسخ في الحكمة ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة لكان الحكم بان السواد في اشتداده غير باق حقا وكذا في الصورة الجوهرية
عند اشتدادها وليس الامر كذلك والسر فيه ما مر ان الوجود الذي من كل شيء هو الاصل وهو متعين بذاته وقد يكون ذا
مقامات ودرجات بهويته ووحدته وله بحسب كل مقام ودرجة صفات ذاتية كلية واتفقت له مع وحدته معان
مختلفة متغايرة متحدة معه ضربا من الاتحاد [illegible] فالحركة بمنزلة شخص روح الطبيعة كما ان الزمان مشخص روح الطبيعة
بالقياس الى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس شخص تشخصها بحث في تحصيل ولعلك تقول ان اراد على ما ذكرنا من الفاعل
القريب لكل حركة وكل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير انه لو استعمالات الطبيعة تحرك الاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها لها عند النفس
فوجب ان لا يحدث اعياء عند تحريك النفس لها خلاف مقتضاها ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند المرض
فاعلم وتيقن ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل غير الطبيعة الموجودة في عناصر
البدن واعضائه بالعدد فان تسخير النفس تحد احدهما بالذات والثانية لانها قوة منبعثة من ذاتها والاخرى على ضرب من الانبعاث
الاعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصي الثانية عن طاعة النفس احيانا فانها في البدن طبيعتان مقهورتان احدهما طوعا والاخرى
كرها وانها ايضا ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل باحديهما الافاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية
الكمية من الجذب والدفع والامساك والهضم والاحالة والنمو والتوليد وغيرها وهي التي تخدمها طوعا وتسلما وتفعل بالاخرى
الافاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات الاختيارية الانية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام
وهي التي تخدمها كرها وقسرا وهذان جندان من عالم الحركات مقهوران لها بما هي نفس حيوانية ولها بما هي نفس عقلية جنود
وخوادم اخرى من عالم الادراكات جميعها تخدمها طوعا ورضا ومن جملتها ذي الادراكات الوهمية والخيالية والحسية

الاشواق

الاشواق والارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة تنبعث مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس الى الحياة الاخرة
[illegible] وفي دار المعاد الجسماني كما سنحقق انشاء الله تعالى **فصل** في استيناف برهان اخر على وقوع الحركة
في الجوهر اعلم ان الطبيعة الموجودة في الجسم بعينه شيئا من الامور الطبيعية [illegible] لو كانت تنفعل جسميا لكان لها
فعل بدون وسط الجسم [illegible] فالمقدم مثله بيان بطلان التالي ثم قال لانها قوة جسمانية لو كانت غير [illegible]
بل جسمانية غير مجردة واما بيان حقيقة الملازمة فلان الطبايع والقوى لا تفعل الا بمشاركة المادة والوضع [illegible]
متقوم بالوجود متأخر عن [illegible] الشيء ما لم يوجد لم يتصور كونه موجدا لكونه موجدا متفرع على كونه موجودا فالشيء اذا
كان تحقق وجوده متقوما بالمادة فكذلك تحقق ايجاده متقوم بها لما ان وجود المادة وجود [illegible] فعل والفعل عبارة
عن توسط وضعها فكذلك فالاوضع لها بالقياس الى ما لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال [illegible] فلو كان القوة [illegible]
الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها فكذلك مستغنية عنها في الفعل مستغنية في الوجود فكانت مجردة عنها هف ويلزم من هذا
ان لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت بها [illegible] وضع للمادة بالقياس الى ذاتها ولا حال في ذاتها ولا لكان
لذاتها وضع ووضع اخر فلا فعل لها [illegible] المادة فيمتنع ان يكون وجود المادة بالطبيعة الجسمانية يمتنع ان يكون لها فعل
في [illegible] الشخصية [illegible] المادة [illegible] الكيفيات الطبيعية كالحرارة
والرطوبة [illegible] من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل وتاثير بينهما وبين هذه الامور فلا بد ان يكون في الوجود مبدا على الطبيعة
لوازمها وآثارها ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة متعين في الوجود فالطبيعة يلزم ان يكون امرا متجددا في
ذاتها لا الحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم وكذا الكيف الطبيعي والكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤه
مع بقائها وكذلك في ساير الاحوال الطبيعية ومعيتها مع الطبيعة في الحدوث والتجدد والدثور والبقاء الا ان فيض الوجود يمر على
الطبيعة عليها وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة وانها شريكة علة الهيولى لا ان الصورة فاعلة لها بالاستقلال
او وسطا [illegible] عليها لانهما معا في الوجود وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة
[illegible] في جميع الاجسام فان الاوضاع المتجددة للفلك بتجددها تجدد الطبيعة الفلكية كما ان الطبيعة [illegible] الحركات الكمية التي
في العنصريات من البسائط والمركبات **برهان اخر مشرقي** كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض [illegible]
عند نسبتها الى الشخص نحو لوازم الفصول الاشتقاقية للانواع وتلك العوارض اللازمة هي المسماة بالمشخصات عند الجمهور والحق انها
علامات للتشخص ومعنى العلامة ههنا العنوان للشيء المعبر بمفهوم عنه ذلك الشيء كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي بالفصل المنطقي
كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان والناطق للانسان فان الاول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية و

المادة او [illegible]

للنفس الناطقة وتلك النفوس فصول اشتقاقية وكذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فان كلا منها جوهر بسيط لو عقل بتفصيل
منطقي لكان جزءا باعتبار التسمية للشيء باسم لازم له لذا قد يكون في الحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا مهية لها وعلى هذا المنوال لوازم الاشخاص
في تسميتها بالمشخص فان التشخص بنحو الوجود اذ هو المتشخص بذاته وتلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء والحرارة من
النار فاذا تقرر هذا فنقول كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلها او بعضها كالزمان والكم والوضع والاين وغير
فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم اياها بل عينه بوجه فان وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات انه الجوهر المتصل المتكمم
الوضعي المتحيز زمانا في لذاته فتبدل المقادير والالوان والاوضاع توجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني وهذا هو الحركة
الجوهرية اذ وجود الجوهر جوهر كما ان وجود العرض عرض تنبيه تمثيلي ان لكل جوهر جسماني طبيعة سيالة متجددة وله ايضا امر ثابت مستمر
باق نسبتها اليها نسبة الروح الى الجسد وهذا كما ان الروح الانساني لتجرده باق وطبيعة البدن ابدا في التحلل والذوبان والسيلان و
انما هو متجدد الذات الباقية بورود الامثال على الاتصال كما في الخلق في غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق جديد وكذا حال الصور
الطبيعية للاشياء فانها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني واما كونها تدريجية غير مستقرة الذات ولها جهة وجود عقلي
وصورتها المفارقة الافلاطونية باقية ازلا وابدا في علم الله ولست اقول انها باقية ببقاء انفسها بل ببقاء الله لا بابقاء
الله اياها وبين المعنيين فرقان كما سيأتيك تحقيقه في موضعه فالاول وجوده متجدد داثر والثاني وجود ثابت عند الله
غير داثر ولا زائل لاستحالة ان يزول شيء من الاشياء عن علمه تعالى او يتغير علمه تعالى ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل** في ان
ما ذكره الشيخ وغيره من ان الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة لوجه آخر حصل ما ذكروه
كما ان الصورة لا تقبل الاشتداد وما لا يقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعيا وذلك لانها ان قبلت الاشتداد فاما
ان يكون نوعها باقيا في وسط الاشتداد او لا يبقى فان بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وان لم يبق فذلك عدم
الصورة لا اشتدادها ثم لا بد وان يحصل عقيبها صورة اخرى فتلك الصور المتعاقبة اما ان يكون فيها ما يوجد اكثر من آن واحد
او لا يكون فان وجد فقد سكنت تلك الحركة وان لم يوجد فهناك صور متتالية آنية الوجود ويلزم تتالي الآنات
احدهما انه يلزم تتالي الآنات وهو منقوض بالحركة في الكيف وغيره والثاني ان الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة
وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لان الموضوع في وجوده غني عن الكيف فصح الحركة فيه
تعرضت لجرح هذا الطريق ووقع الكلام الاول لعوض اضاعها فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة وبيانها ان الحركة في الصورة انما تكون
بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها اكثر من آن وعدم الصورة عدم الذات فاذن لا يبقى شيء في تلك الحركة زمانا فلا
متحرك باق في زمان الحركة وفيه بحث لانه منقوض بالكون والفساد فان قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات ان

عنيت ان

عنيت ان عدمها يوجب عدم الجملة اي الصورة مع المادة فمحالها فذلك حق ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يلزم عدم الجملة بل المتحرك
هو المحل مع صورة ما اي صورة كانت كما ان المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما وان عنيت ان عدم الصورة يوجب عدم المادة
فالامر ليس كذلك والا لكانت المادة حادثة في كل صورة كما ان عدمها لم يكن سواء كانت دفعيا او تدريجيا فكل حادث مسبوق بمادة
فيلزم مواد حادثة الى غير النهاية وذلك محال ومع ذلك فانا لم نوجب بقاء الشخص محفوظ الذات كما انه ان الحدث مع حفظ النوع عليه
وان وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجبا لعدمه ثم العجب ان الشيخ لما اورد هذا النقض سؤالا اجاب
بكيفية تلازم الهيولى والصورة وهو ان الصورة النوعية رابطة فيلزم من زوالها عدم المادة اجاب عنه بان الوحدة
الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فان كان هذا قول الشيخ فينتقض بالتحريك
في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق ان المادة باقية والصورة ايضا باقية بوحدة التجدد والانفصال
التي لا تنافي التشخصية كما صرح به في ان تشخص الحركة التوسطية وقولهم ان لكل مرتبة من الشدة والضعف نوعا آخر يريدون به انه يكون
بالفعل متميزا عن غيره في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصا واحدا يكون الانواع الغير المتناهية فيه
بالقوة وكذا حال الصورة في تبدلها الاتصالي ثم ان الشيخ اورد وجها آخر غير ما ذكرناه بين ضعفها وهو ان الجوهر لا ضد له فلا يكون
فيه حركة لان الحركة سلوك من ضد الى ضد ثم قدح فيها بان اعتبار التضاد بين ما تعاقبها على موضوع واحد فالصورة
لا ضد لها وان لم تعتبر ذلك بل تكتفي بتعاقبها على المحل كان للصورة ضد لان المائية والنارية معنيان وجوديان يتعاقبان
في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف **فصل** في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للاجرام
السماوية والارضية ولعلك تقول هذا احداث مذهب لم يقل به احد من الحكماء فان الامر الغير القار منحصر في الزمان
والحركة واتفقوا على ان ايهما غير قار بالذات وان الآخر كذلك بالعرض فالجمهور على ان هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم قرار
الذات وذهب صاحب الاشراق الى العكس واما كون الطبيعة جوهرا غير ثابت الذات فلم يقل به احد فاعلم اولا ان المتبع
هو البرهان والعاقل لا يحيد عن المشهور بما وجد عنه محيصا وثانيا ان كلامهم يحمل على انه يمنع الفرق بين حال المهية وحال
الوجود فالحركة والزمان امر مهيته مهية التجدد والانقضاء والطبيعة انما وجودها وجود التجدد والانقضاء واما مهيتها فقارة
وثالثا ان الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجا لا الشيء الخارج عنها اليه وهو معنى نسبي من الامور النسبية
الاضافية تجددها وثباتها كوجودها وتجددها تابعان لتجدد ما نسب اليه وثباته فضلا عن نفس النسبة الاضافية كمفهوم الانقضاء و
التجدد فههنا ثلثة اشياء المتجدد والتجدد وشيء به التجدد والاول معنى الحركة والثاني المقولة والثالث الموضوع وكذا خروج
الشيء من القوة او حدوث الشيء لا دفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كما ان الحادث غير الذي به الخروج والحدوث وكما ان

في الابيض موزونه لبضيه وهي معنى لسبب التراعي وبياض وشئ وبياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة الى
الفعل هو معنى الحركة ووجوده في الذهن لكن بحسب الخارج واما ما به الخروج منها اليها اولا فهو نفس الطبيعة واما الشيء القابل للخروج
فهو المادة واما المخرج فهو جوهر آخر عقلي او فلكي واما قدر الخروج فهو الزمان فان هويته مقدار التجدد والانقضاء وليس
وجوده وجود امر مغاير للحركة بل نسبته الى الحركة كنسبة الجسم التعليمي الى الجسم الطبيعي كما تحقق من الفرق بينهما بالتعين والابهام
وعدمه واما رابعها فقوله هذا احداث مذهب لم يقل به حكيم كذب في الحكم فاول حكيم قال به في كتابه الكريم هو الله سبحانه
وهو اصدق الحكماء حيث قال وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقال بل هم في لبس من خلق جديد وقوله اشارة
الى تبدل الطبيعة يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
وقوله كل اتوه داخرين وقوله على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد
وقوله وكل الينا راجعون الى غير ذلك من الايات المشيرة الى ما ذكرناه ومما يشير الى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى وهو القاهر
فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون والاشارة في
ان الموجودة مثالك القديمة وبقاؤه متضمن لما ذكرنا من ان يكون اسباب حفظه وبقائه هي بعينها اسباب هلاكه وفنائه
ولهذا كما اسند الحفظ الى الرسل اسند التوفي اليهم بلا تفريط في احدهما وافراط في الآخر وفي كلام المعلم الاول ايضا تصريحات و
تنبيهات عليه فلقد قال المعلم للفلاسفة في كتابه المعروف باثولوجيا معناه معرفة الربوبية انه لا يمكن ان يكون
جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه وذلك ان من طبيعة الجرم السيلان
والفناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حياة لبادت الاشياء وهلكت هذه عبارته وهي تنص على ان الطبيعة
الجسمانية عنده جوهر سيال وان الاجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها وان الارواح العقلية باقية كما اشير اليه وقال في
موضع آخر منه ان كانت النفس جرما من الاجرام او جزءا من الاجرام لكانت منتقضة سيالة لا محالة لانها سبيل [illegible]
الاشياء كلها الى الهيولى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصورها وهي علتها بطل الكون وفسد
العالم اذا كان جرما محضا وهذا صريح في تجدد الاجسام كلها وفيه اشارة الى ما مر من ان الهيولى
العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدأ انعدمت فيها ثم افاضها بايراد البدل وهذا يدل على ذلك
الاكبر وهو من اعاظم الفلاسفة الالهيين حيث قال ان الموجودات باقية دائرة الباقية فتتجدد صورة والدائرة
الصورة الاولى عند تجدد الاخرى وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى وكذا ذكر في كتاب الملل
والنحل وسنقل اقوال كثيرة من اساطين الحكمة الدالة على تجدد الاجسام ودثورها وزوالها في مستانف الكلام ان شاء الله

الغه رسالة

الغه رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثا زمانيا من اراد الاطلاع عليه فليرجع الى تلك الرسالة ومما يؤيد ما ذكرنا
ما قال الشيخ العربي قدس سره في فصوص الحكم ومن اعجب الامور ان الانسان في الترقي دائما وهو لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته
وتشابه الصور مثل قوله تعالى واتوا به متشابها وقال في الفتوحات فالوجود كله متحرك على الدوام دنيا وآخرة لان
التكوين لا يكون الا عن مكون فمن الله توجهات دائمة وكلمات لا تنفد وهو قوله وما عند الله باق اشارة الى ما ذكرنا من بقاء
كلمات الله العقلية الباقية ببقاء الله وتجدد الصور الجسمانية **فصل** في ان اقدم الحركات الواقعة في مقولة
عرضية هي الوضعية المستديرة وبيان بعض انحائها واشرفها اما انها اقدم الحركات فلان الحركة في الكم مثل النمو
تفتقر الى حركات مكانية اذ لا بد للنامي من ورود الغذاء من خارج وتحرك الغذاء وخارج تحرك مضاد والوضعية يستغنيان
والكيفية ايضا لا يخلو عن ان يتحرك كيفية ومن الاستحالة ايضا بعض الكيفية لا يكون الا بعد ما مر فلا بد
لحركات المكانية من ان تقرب شيئا وتبعد شيئا والحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية اما مستقيمة او
مستديرة والمستقيمة لا تدوم على اتصالها لانها اما الى جهة او من جهة فلا بد ان تنقطع والحركات غير متصلين لتخلل السكون بينهما
بين جهتين والسكون لا يكون في زمان لا يتحرك فيه الحركة على شيء لا يكون متقدما عليه زمانا والزمان مختص
بحركة حافظة له وهي حافظة للحركة منتهية بالقبول الدوام التجددي الاتصالي والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز انفصالها
من غير سائر الحركات الوضعية التي تستغني عن المستديرة فهي اقدم الحركات وكما ان المستديرة لا بد منها فاعلم ان غيرها
السكون الا انه عدمها فهو لكونه عدما خاصا يصحبها في وجوده مفتقر الى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج الى زمان بعد زمان
الحركة التي هو نقيضها وقد علم ان حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور وايضا انهما فلا نهاية في تغيرها ولا يحتمل الزيادة في
الكمية كما في الحركات ولا الاشتداد فيها ولا التضعف في السرعة والبطء كما علم في مباحث الافلاك وان فاعلها وغايتها ليس امرا
محسوسا بل امر عقلي غير متفاوت في القرب اليه والبعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركة الطبيعية والقسرية
وحركتها خير الحركات قرب المتحرك في الحركة الطبيعية والقسرية بعضه متصل لقربه كما بعد في القسرية وكلما هو اقرب من مبدئه
فهو اضعف لقربه وكلما يبعد منه فهو اضعف [illegible] ولم يتشرف منها فلانها تامة والتام اشرف من الناقص فالمستديرة
اشرف من سائر الحركات مع ظهور ان الاجرام المتحركة بالاستدارة وجب ان يكون اقدم الاجرام واتمها واشرفها طبيعة واشرف الفعل
تام ودوام نسبته من شرف الفاعل وتمامه ودوامه معنونها الممكنة لتجدد جهات الحركات الطبيعية المستقيمة وجهات الابعاد
المكانية كما يحكى بعض شيوخ مباحث الجهات ومباحث الفلكيات ان شاء الله تعالى **فصل** في اثبات حافظ الزمان
وانه جوهر لا نهاية له في الكمية مقدار الحركات وما يتصل بها من الانقسام الوهمي عند عدها اما اثبات وجود

الزمان وحقيقته فالهادي لنا على طريقة الطبيعيين مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقهما في الاخذ والترك
ثم اتفاقهما في المقطوع من المسافة واختلافهما فيهما او في احدهما تارة اخرى فحصل لنا العلم بان في الوجود كونا مقداريا فيه امكان
وقوع الحركات المتساوية والمتفقة غير مقدار الاجسام ونهاياتها لانه غير قار وهذه حادثة فهو مقدار لامر غير قار وهو الحركة
وشرح ذلك موكول الى علم الطبيعة واما على طريقة الالهيين فلان لكل حادث هو بعد شيء له قبلية لا يجامع بها البعدية كقبلية
الواحد على الاثنين لانه يجوز فيها الاجتماع ولا كقبلية الاب على الابن او ذات الفاعل مما يجوز ان يكون قبل ومع وبعد لا العدم
اذ تحقق الشيء عدم لاحق مثل قبله قبل يستحيل ان يجامع البعد لذاته ثم ما لم تكن قبلية لا يتعين القبل بهذه القبلية ومن الذي هو البعد
يتصور قبليات وبعديات غير واقفة عند حد ويتحصل هذا الامر الذي يرجع اليه هذا التقدم والتاخر فيه تجدد قبليات وبعديات
وتصرم وتجددات وتاخرات فلابد من هوية متجددة متصرمة لذاتها على نعت الاتصال بحيث ان الحركات على التوافق في المسافات
المشتركة الانقسام الى ما لا ينقسم اصلا فهو يقبل الانقسام والزيادة والنقصان وكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة اذ ذلك
غير قارة وعلى التقديرين فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلا شك انه على الحدوث التجددي لا يمكن ان يكون مفارقا عن المادة
والقوة الامكانية فهو اما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة ومتقضية تجدده وعدم قراره ... فلابد له
حركة او ذي حركة ذاتية تقديرية من جهة الاتصالية متعددة من جهة الانقسامات الوهمية الى متقدم ومتاخر فهذا النحو من الوجود
والاتصال وله ايضا تجدد وانقضاء فكانه نسخة بين صراحة القوة ومحوضة الفعل فمن جهة وجوده ... يحتاج الى فاعل
مديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج الى قابل يقبل امكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسما او جسمانيا وايضا لوحدة الفاعل
وكثرة وتجدد بقي من حيث كونه امرا واحدا يجب ان يكون له فاعل واحد وقابل واحد اذ الصفة الواحدة يستحيل ان يكون الا لموضوع
واحد من فاعل واحد فلو قلنا يجب ان يكون متبرا الذات عن المادة وعلائقها اذ لا يحتاج في تحققه ... لتجدده احوال
كما علمت الى حركة اخرى وزمان اخر ومادة سابقة وعدم قائم بها وقابله يجب ان يكون اقدم الطبائع والاجسام واتمها اذ الاثر
لا يتقدم عليه شيء غيره بهذا التقدم فقابله يستحيل ان يكون من جسم اخر ويكون منه جسم اخر والا لانقطع اتصال الزمان
فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف
ولا استحالة كيفية لان هذه الاشياء توجب انصرامه وانقطاعه وسقط تقدمه على سائر الاجسام واما من جهة كونه ذا حدود
وتجدد يقع على التوجيه لما سبق انه يجب ان يكون له تجدد وتصرم وكذا قابله يجب ان يكون مما يلحقه الكون ... على
نعت الاتصال والوحدة وكذا الكلام في غايته وقد تبين بهذا المخفي توجه البسط **فصل** في ان الغاية
القريبة للزمان والحركة نفسية بحيث الوجود واعلم انه قد تسجر انباهك ان الغاية التي تتوجه الحركات

في التصورات

في التصورات النفسية للاشواق والارادات التي بها يتوجه الى مبدأ الاعلى قال الشيخ في التعليقات الموضوع لحركة الفلك ليس
الحركة بما هي هي بل حركة بها حفظ طبيعة الحركة الا انها لما لم يمكن حفظها بالشخص حفظت بالنوع كما لا يستبقى نوع الانسان الا بالشخص من
لانه لم يمكن حفظه بالشخص واحد ان الكائن والكائن فاسد وايضا والحركة الفلكية وان كانت متجددة في نفسها واحدة بالاتصال الدائم
ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون لها ثبات وقال في موضع اخر منها غاية الطبيعة الجزئية شخص ما وذلك الشخص ان يكون بعده لم يكن
هو ايضا غاية الطبيعة اخرى جزئية واما الاشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية العقلية الثانية في اجرام السموات وقال ايضا فيها سبب حركة الفلك
تصور النفس التي له تصور الحد وتصور وبهذا التصور والتصور والعمل الذي له مع موضع سبب التخيل الاخر السعادة بالاول العشق وصح ان يكون
التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرا بالشخص وتصورات مختلفة وقال ايضا فيها هذا التصور الثاني مثل الاول نوعا لا
شخصا يكون لها ان يصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا متشابهين لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد وقال ايضا فيها
لكل وضع في الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم بعد توهم هذه عباراته بالفاظه وهي في قوة القول باثبات الحركة في
الصورة الجوهرية من وجهين الاول ان التصورات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي وهو المعني بالحركة في الجوهر الصوري كما هو
عند الشيخ وغيره ان صورة الجوهر جوهر وتصورات الافلاك انما يكون لما دونها الحركة اياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر
ان غرضها في الحركة ليس شيئا سافلا فيكون مقاصدها وكمالاتها صورا جوهرية اشرف من الجواهر العنصرية والثاني ان الوضع لكل جسم
كوجوده او لازم وجوده كما صرح به وجميع اوضاع الفلك طبيعية له لا ان بعضها طبيعي والبعض قسري اذ لا قاسر في الفلكيات وقد
علمت ان المبدأ القريب لكل حركة هي الطبيعة والتحقيق ان طبيعة الفلك ونفسه الحيوانية امر واحد وذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي
تبدل الوجود الشخصي فيكون لنفس الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على نعت الاتصال التدريجي وقال ايضا في التعليقات طبيعة
اجسام الفلك يقتضي الا ان الطبيعي والوضع الطبيعي لا اما مخصوصا فيكون الفعل منه قسرا وقال ايضا هذه الاوضاع والالوان كلها طبيعية
له اقول لما صرح في هذا الكلام ان كل وضع من اوضاع الفلك طبيعي ولكل اجزائه طبيعي ومع كونه طبيعيا ينتقل منه الى غيره
فلا يستقيم ذلك الا بان يكون طبيعة الفلك امرا متجددا بالذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الاوضاع والالوان
وسائر اللوازم وهذا وان لم يكن مذهبا للشيخ ومتابعيه الا انه الحق الذي لا محيص عنه والذي ينساق اليه الوهم ان طبيعة
الفلك يقتضي اولا وبالذات الوضع المطلق والاين المطلق من غير خصوصية شيء منهما واما ما يراد به الخصوصيات لاجل بقاء
النوع بالعرض لا بالذات وهذا عند التحقيق غير مستقيم اما اولا فلما تقرر عندهم ان مقصود الطبيعة لا يكون الا امرا شخصيا اذ المعنى
الكلي لا وجود له في الاعيان ما لم يتشخص فالوجود يتعلق اولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس بيان تسمية
الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاولى وانواعها بالثانية واجناسها بالثالثة ان الوجود يتعلق بالشخص اولا وبالنوع ثانيا وبالجنس ثالثا

وإما ذهنيا فلما علمت في مباحث الوجود ان الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسها لا المهيات التي لها الطبائع الكلية
فليس لها وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بتبعية الوجود والحاصل ان الوضع والاين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات
والتبدل فيهما اما عين التبدل في نحو الوجود او لازم له وليس كما ظن في المشهور ان هذا الجرم الشخصي علة مطلقة لهذا التحرك
والا لم يكن زمانيا وكل جسم وجسماني زماني فهو متشخص بالزمان وفاعل الشيء غير متشخص بما لا يتحصل في وجوده الا ذلك الشيء فعلته ايضا
من جهة وحدتها الاتصالية سبب لجميع اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ويفعل الزمان وما معه فعلا واحدا او يكون علة
حدوثه وعلة بقائه شيئا واحدا اذ الشيء الذي يحتاج الى الفاعل بالذات بقاؤه عين حدوثه وقد علمت من طريقنا ان كل جسم
وكل طبيعة جسمانية وكل عارض جسماني من الشكل والوضع والكم والكيف والاين وسائر العوارض المادية امور سيالة الذات
الا بالذات واما بالعرض ففاعل الزمان على الاطلاق لا بد وان يكون امرا ذا اعتبارين وله جهتان جهة وحدة عقلية وجهة
كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجدده ينفعل اثره عنه ويفعل الحوادث بحسب هويات اجزائه المتجددة
وذلك الامر هو نفس الفلك الاقصى التي لها وجهان فالطبيعة العقلية من صورتها المفارقة جهة وحدتها والطبيعة الجسمانية
الكائنة جهة كثرتها وتجددها فنفس الجرم الاقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه ومسمره وبه يتجدد ويتعين الزمانيات وكم
محدد الجهات والمكانيات مثل البستان المذكور اذ كل جرم شخصي كما يفتقر الى الزمان والحركة في مكانه الاستعدادي وحده التجددي
كذلك يحتاج في مكانه ووضع جهته الى محيطه وتعين حيزه فكيف يتقدم عليها طبعا فان هذه الامور كما اشرنا اليه من مقومات
الشخص الجسماني او من لوازم وجوده ولوازم الوجود كلوازم المهية في امتناع عدم تخلل الجعل بين اللازم والملزوم فالاكوان الجسمانية
مطلقا اكوان ناقصة يحتاج الى زمان ومكان ووضع وكم وكيف فقد علمت ان فاعل هذه الامور يجب ان يكون اصله
الذات والوجود عنها فلا يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله وعلة الوضع وضعا اخر وهكذا في
وغيره فهذه الامور مع انها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الاصلية لا يكون الا امرا مفارقا ثابت الذات خارجا عن سلسلة الزمان
والمكان وهو الله سبحانه بذاته لا احد باري من جهة علومه الالهية او كلماته التامات التي لا ينفد او عالم امره الذي قال الشيء
كن فيكون **فصل** في انه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء الا الباري عز مجده لما علمت ان الزمان
وما يقترن ويتكيف به امور تدريجية والاكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجودا او عدما او غيرهما
اي تقدما كان يجامع مع تحقق القبل للبعد يكون زمانا او ذا زمان فيكون لكل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقد ثبت ايضا
ان علة الشيء لا بد وان يكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء فلا يتقدم على الزمان الا الباري وقدرته وامره المعبر
عنه تارة بالعلم التفصيلي وتارة بالصفات عند قوم واخرى بالملائكة عند اخرين وبالصور الالهية عند افلاطون ولنا ايضا

لمتشعبون مذاهب انه لو تقدم على الزمان والحركة شيء بهذا التقدم التجددي لكان تحقق وجوده عند عدمها وكل معدوم قبل وجوده لكان
حين عدمه اما ممكن الوجود او لم يسبق امكانه لكان اما واجبا او ممتنعا وكلاهما محال فوجب انقلاب الحقيقة حين سبق العدم ذلك في
الوجود وذلك مستحيل وموضوع الامكان للحركة لا بد وان يكون هو شيء ان يتحرك كما مر ولكن لا يكون الا جسما او جسمانيا وكل ما من شانه
ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم علته او لعدم شرط احوال علته او شرائطها التي بها تصير محركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة
محركة والكلام في حدوث العلة المحركة كالكلام في حدوث هذه الحركة وهكذا الى لا نهاية في الاسباب المترتبة الا ان وجدت مجتمعة او متعاقبة
على التوالي وكلاهما محال عندنا وعند محققي الحكماء اما الاول فلقواطع البراهين كالتطبيق والتضايف وبرهان الحيثيات و
برهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ومع ذلك فجميعها بحيث لا شيء منها خارجا لا بد لها من علة حادثة واما الثاني فلان كل
واحد منها لو كان موجودا في ان واحد بالفعل بناء لبعضها بعضا لزم تتالي الانات وتشافع الحدود وسيعلم بطلانه في
الجواهر الفردة وما في حكمها وان لم يكن لكل منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت ازمنتها منفصلة متقطعة بعضها عن
بعض فلا وجود لها ولا لازمنتها لا خارجا ولا ذهنا واما الموجود لها لا ذهنا ولا خارجا فلا ترتب بينها ولا تسلسل بعضها
بانفكاك البعض الاخر وانما قلنا لا وجود لها في الخارج لان الموجود من الزمان ليس فيه امور منفصلة بل الموجود منه امر متصل
منحفظ كما مر وانما قلنا لا وجود لها في الذهن فلا يستحيل استحضار الوهم ازمنة وزمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد وتفصيل بل
استحضاره لا يكون مطابقا لما في العين فيكون ذهنا كاذبا والكلام في اسباب وجود الشيء الواقع في نفس الامر وان كانت
ازمنتها كترتيب حركة بعد حركة وزمان على تعاقب الاتصال كما الاتصال والاستمرار فالمتصل الذات على نعت التجدد وهو وجود الطبيعة الجوهرية
التي هي صورة الجسم بقوتها الاستعدادية ومادتها واتصالها هو الحركة بمعنى القطع ومقدارها الاتصالي هو الزمان والامر
المستمر الدائم منها هو اصلها وسنخها المتوسط ابدا بين حدودها واجزائها التي هي ابعاض جزئياتها بوجه والان السيال الذي
بازائه من السيلة الزمان نسبة المتوسط الى الحركة الى الامر المقطوع المتصل من هذه فهاهنا امر عقلي هو جوهر فعال واحد في شؤون
غير متناهية كما في قوله تعالى كل يوم هو في شأن فذلك الامر لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لما علمت مرارا ان كل جسم او
جسماني واقع تحت الاكوان والحركة فهو اما نفس او عقل او ذات الباري والسبيل الى الاول لان النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم
الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتجددة لكونها من علة الزمان والزمانيات المتجددة المنصرمة على الاستقلال اما الباري فلانه او بتوسط
امره الاعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة من جنود الرب كما اشار اليه بقوله وما يعلم
جنود ربك الا هو وتسميته بالروح لكونه امر الله اليه بالنسبة الى الامر من حيث هو امر الى الامر والكلام الى المتكلم من حيث هو متكلم فله الامر و
الخلق فعالم خلقه وهو كل ماله خلق وتقدير ومساحة كالاجسام والجسمانيات حادثة الذوات متدرجة الوجودات متصرمة

الهويات غير قدرته وعلمه بخلاف عالم امره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما انه عالم مريد لم يزل ولا يزال وهو امر خالق
ابدا سرمدا الا ان امره قديم وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد من لوازم الهويات المادية ولذا قال في كتابه العزيز
كان امر الله مفعولا ولم يقل خلق الله مفعولا ونسب عالم امره الى واقعه نسبة الضوء الى المضيء بالذات ونسب عالم الخلق اليه نسبة الكتابة
الى الكاتب فان وجود كل صورة كتبية متاخر عن وجود الكاتب وهو مقدم عليها جميعا ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين **فصل**
في ربط الحادث بالقديم قد تحيرت افهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت اذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم
والذي هو اسد الاقوال الواردة منهم واقرب الى الصواب هو قول من قال ان الحوادث باسرها مستندة الى الحركة الدائمة الدورية و[بعبارة] اخرى
هذه الحركة الى علة حادثة لكونها باعتبار ... كانت مستندة للحوادث فان سألنا عن كيفية استغنائها باعتبار الحادث عن حدوث علة
انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو المهية التي عرض لها الحادث
من حيث هي موضوعة والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان هويتها الحدوث والتجدد فان كان الحدوث والتجدد ذاتيا
لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته حادثة ونحن اذا رجعنا الى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة الا للمعنى الذي يتجدد
اما المعنى الذي هو نفس هوية التجدد والتغير فلا نجد الحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد ان لم
يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي تعتبر للمعنى الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الكل
الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات يحتاج الى شيء هويته هي نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم
علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات في المهية التي هي التغير والحركة ولهذا عرفها قوم بانها هيئة ...
لذاتها اشهر اقول هذا الكلام وان اندفعت به اشكالات كثيرة ولكنه فيه بعد خلل كثير الاول ان الحركة امر نسبي ليس له في ذاته
حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اصطلح النسبي اوصفها كالامر خروج الشيء من القوة الى الفعل شيئا فشيئا فبالحقيقة الخارج
من القوة الى الفعل في ذلك الذي فيه الحركة والحركة هي تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث الثاني ان الحركة لكونها
بالقوة لا يمكن تقدمها على وجود حادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة للشيء والعلة الموجبة يجب ان يكون موجودا
معه فالموجود الحادث يفتقر الى سبب حادث يكون موجودا معه زمانا متقدما عليه طبعا ويجب ان يكون وجوده اقوى من
وجود معلوله اذ الحركة ليست موجودة بالفعل الثالث ان كلام هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات
باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة الى العلة القديمة وهذا غير صحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء اصلا فضلا عن كونه
قديما واما المهية الكلية فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق الرابع انا قد برهنا على ان جوهر الفلك الصورة
الطبيعية الوضعية غير باقي شخصها وكذا ما فيها من الاجرام الكوكبية وغيرها وعلة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم فقوله [illegible]

غير صحيح

غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة غير صحيح ايضا فالحق الحقيق بالتصديق ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود
الطبيعة الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد ووجود
الطبيعة وان لم يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث كما ان الجوهر ... غني عن القيام
عن الموضوع ووجوده في اي نحو كان مستغن عن القيام عنه فقد يكون للموجود نعت لا يكون للمهية اذ الوجود غير اعتبار الوجود
كما ان وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الاشياء بالاشدية والاضعفية ومهيته ليست كذلك فكذلك بعض الموجودات
تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة الا بحسب الاعتبار والتحليل وليس مهيته كذلك كوجود الطبيعة المتصلة للاجرام المادية ... الوجود
بخصوص هويته عن قبول لدوام الشخص لا يكون الا متدرج الحصول لست اقول ان مهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع
قطع النظر عن امر زائد عليها حتى يشكل احد فيه بانا نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانقضاء
والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية او المقومة لها وذلك لان ...
على الاشتباه من مهية شيء ووجوده لان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لما عرفت مرارا من ان تشخصه بذاته ولهذا لا يحصل في
الذهن لقبول الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود شيء مثلا في الذهن لكان ذهنيا والخارج ذهنيا والوجود لمهية الكلي ...
بينة فيه بتبيين واعلم ان كثيرا من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه او متخيله وذلك مثل الزمان والحركة ...
والقوة فان هذه الاشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها وكذلك المقادير والتعليميات لان الجسم التعليمي فان كونه
عبارة عن خصوص المقدار المادي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة او كان في الخيال منفصلا عن مادة وطبيعة مخصوصة
ليس له حظ من الوجود المعقول اذ كل معقول فهو كلي والكلي لا يكون ممتازا متقدرا ولا في ممتد متقدر فالمعقول من المقدار
ليس متقدرا ولا ذا مقدار ولا ذا امتداد اي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعا صناعيا ومن هذا القبيل كثير من الموجودات
المادية مما ليس لمعقوله مطابق لموجوده وان سلمت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت
او مركبة مما لا مطابق لها في العقل لانها هويات شخصية لا يحتمل الشركة وما في العقل امور كلية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية
التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لان الصور المنوعة للاجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة
لا مهية لها من حيث هي انيات دائرة متجددة نعم ينتزع منها مفهومات كلية يسمى بالمهيات وبالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات
وان كانت ذاتيا للمعاني المنتزعة عنها كما عرفت من قبل ونحن بمستقيم البرهان في غير هذا الكتاب على ان الصور المنوعة للجواهر
داخلة تحت اجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من المقولات الاعراض بل انما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر
ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات واجناسها وانواعها لانها وجودات محضة فانها من شئونات الحق الاول وهي اثار

لا شوبه العقليه وظلال لاشراقات النور به بحث و تحصيل ذلك ان يرجع و نقول ان هذه الهويات المتجدده المسماه بالصور
النوعيه الطبايع الجرميه كيف صدرت عن موثر قديم فان صدرت عنه من غير قابل مستعد ايا ها لزم ان يكون تلك الصور
صورا مفارقه فيكون عقليه لا ماديه هذا مع انه يستلزم خلاف المفروض من التعاقب و التجدد و ينافي الوجود للمفارق
وان صدرت عنه بقابل مستعد فان كان القابل حادثا يلزم توقفه على قابل اخر و قوه استعداديه سابقه و هكذا متسلسلا
لا نهاية له وان كان قديما فاما ان يكون ذاته بذاته او ذاته بما يلزم ذاته كافيه في القبول فيكون الصوره تا تبتابعها لا متجدده
المفروض انها متجدده وان لم يكف ذاته و لا مع امر لازم لذاته للقبول بل لا بد فيه من استعدادات لاحقه متجدده فيلزم عليك
الاعتراف بتقدم الماده و لزوم التسلسل في المتعاقبات كانت بصدد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدم كل ماده صوره
بصوره من النوعيات الصوريه فيكون عدد الاشخاص القديمه عدد الانواع الصوريه على ان الكلام عايد في حصول كل شخص
خاص جزئي لما مران ما بالقوه متقوم بما هو بالفعل مفتقر اليه فلا استعداد لماده لان يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه
بالطبع لا بالزمان فانها علة موجبة لها بالذات لا معده لها فنقول لكن انما استلف من الكلام يفي بحل هذه الشبهه و نظائرها
الماده القابل ان كانت هيولى اولى فوحدتها وحدة جنسيه لا وحدة عدديه لان معناها الجوهر بالقوه والجوهر لا يوجب كونه
نوعيا والقوه عدميه تحصل بامر قوة عليه فيكفي في تحصلها بما هي هي لحوق اي صوره كانت وان كانت ماده اخرى فهي ايضا
كونها ماده حكمها حكم الهيولى الاولى فان جهة القوة والنقص راجعة الى معنى واحد فهي ايضا انما تحصل و تقوم بالصورة
بها الا انها تحصلها اتم من تحصل الهيولى الاولى لانه تحصل بعد تحصل سابق و كل صورة تحصل بها ماده فتلك الصورة اقدم
من ماديتها من جهة حقيقيتها الاصلية واما من جهة تشخصها المادي فتحدد بها الماده و تعدد بتعددها و تتجدد بتجدد السابق
استعداداتها السابق اذ استعداداتها لقابلها و لا تتحد بها في الوجود نعم ربما كان لكل استعداد شخص لاحق من اشخاص طبيعية سابقة
شخص اخر من اشخاصها سابق عليها هذا الشخص زمانا لا على استعداده الا استعدادا ذاتيا كما علمت من حال الهويات المتجدده المقتضيه
بالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء من الهيوليات اصلا و قد اشرنا الى ان لكل طبيعة جرمانية حقيقة عند الله موجوده في علم الله حقيقتها العقلية
يحتاج الى مادة و لا استعداد او حركة او زمان او عدم او حدوث او امكان استعدادي ولها شئونات وجوديه و شئون
على نعت الاتصال و من الوحدة الاتصالية لازم لوحدتها العقلية الموجودة في علم الله و اذا نظرت الى كثرة شئونها المتعاقبة
كلا منها في زمان و حين و بهذا الاعتبار يحتاج الى قابل مستعد يتقدم عليه ما و ذلك القابل من حيث كونه بالقوة امر
غير مفتقر الى علة معينة بل يكفيه وجود صورة مطلقة ما اي صوره كانت يكون القوة قوة لها و عليها او على كمال من الكمالات
واما من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر الى صورة معينة من جهة استعداده و قوته القريبة على امر مخصوص و صوره مخصوصه

فاذا خرج القابل من حد القوة القريبة الى الفعل لقابلها طلب لبطلان صورته السابقة بلحوق صورة لاحقة لعدم امكان
الاجتماع بينهما كما يبطل صورة النطفة اذا حدثت صورة الحيوان الذي كانت الصورة النطفية قوة عليه و امكانا و هكذا
كل صورة يحدث بانقضاء سابقه و بطلان ما يعدها بلحوق لاحق فيه حتى الاتصال التجددي واما السؤال عن اختصاص كل شخص
خاصة شخصية بوقتها الجزئي فجوابه ان ذلك الاختصاص لعلة لكن بامر زايد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر الى سبب مخصص لهوية
المعين زايد عليها و ذلك فيما الهوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقها الا حيث حين زال السؤال فيه و لذلك الاختصاص و اما اذا كانت
لطبيعة تشخصات منقطعة بعضها عن بعض بوقتها الخاص فان كان وارد الكنه كان له سبب زايد على نفس الهوية موجب لاختصاص
تلك الهوية بوقتها المعين و ذلك السبب لا بد و ان يكون معدا في وقته و هكذا الى ان ينتهي الى العلل التي هي بخاصة في زمان معين لذاته
و هويته لا بامر زايد لان الكلام في اسباب الموجبة التي لا يكون فيها التسلسل الى غير نهاية و حاصل الكلام انه كان الوجود حقايق مختلفه
لذواتها و قد يختلف بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الاصلية مثال الاول وجود الحق و وجود الملك و وجود
الشيطان و وجود الانسان و وجود النار و وجود الماء فان كلا منها متميز عن غيره بحقيقة ذاته و لكل منها مقام و مرتبة لا
يوجد فيها غيره و مثال الثاني وجود زيد و وجود عمرو و غيرهما من افراد الناس فان اختلافهم ليس الا بامر زايد على الانسانية و كذا
افراد حقيقة الفرس و كذا حكم سوادات متعدده لها مرتبة واحدة منه في الشدة و الضعف و كذا الاعداد من البياض في مرتبة واحدة
منه فان امتياز وجود الانسان عن الفرس و وجود السواد عن البياض و ان لم يكن بامر زايد على حقيقة شيء منها و لكن امتياز اعداد
كل منها بعضها عن بعض انما هو بعوارض زايدة على وجود الحقيقة الاصلية و قد ظهر لك بهذا ان الوجه في اختلاف الوجودات في علم
الله ربما كان في الحقايق الوجودية المتميزة بذواتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل الجعل البسيط يجعل نفس هوياتها هوية واحدة ذات شئون
متجدده متنحى لها بالتقدم و التاخر الذاتيين الذين لا يجامع القبل البعد لذاتها لا بقبلية زايدة و بعدية زايدة بل بنفس هويات الاجزاء
المتقدمات و المتاخرات المتفاوتة في القبلية و البعدية و ذلك كالزمان المتصل عند القوم فان اجزاءه عندهم هوية متفاوتة في التقدم
و التاخر السبق و اللحوق و المضي و الاستقبال و الصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت الا ان هذه هوية جوهرية
و الزمان عرض و الحق ان الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرنا بالذات لا بالزمان لان الزمان عرض عندهم و من وجوه لا يتبع
لوجودها بتقدير تبعا فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدده بذاتها من جهة تقدمها و تاخرها الذاتيين كما ان الجسم التعليمي مقدارها
من جهة قبولها للابعاد الثلثة فللطبيعة امتدادان و لها مقداران احدهما تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي الى متقدم و متاخر
زمانيين و الاخر دفعي مكاني يقبل الانقسام الى متقدم و متاخر مكانيين و نسبة المقدارين الى الامتدادين كنسبة المتعين الى المبهم
و هما في الوجود متغايران في الاعتبار و كما ان الاتصال التعليمي المادي بعينه اتصال المادة مقدارها فكذلك اتصال الزمان ليس

مزايد على الاتصال المقداري الذي يتجدد بنفسه فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع
الصورة الجوهرية ذات الامتداد المكاني ففي علم هذا فانه احدى من [illegible] من تأمل فيما [illegible] هوية الزمان يعلم ان ليس
لها اعتبار الا في العقل وليس عروضها لما هي عارضة له عروضا بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحرارة و
غيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات ومثل هذا العارض لا وجود له في الاعيان الا بنفس وجود معروضه
اذ لا عارضية فلا معروضية بينهما الا بحسب الاعتبار الذهني وكما لا وجود له في الخارج الا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث
ولا استمرار الا بحسب ما يضيف اليه الذهن من الانقضاء وصدوره واستمراره والعجب من القوم كيف فرقوا والزمان هوية متجددة
اللهم الا ان يعنوا به كما لا هوية الحركة وهوية التجدد والانقضاء شيء والزمان [illegible] ولهذا راى صاحب التلويحات ان الحركة
من حيث تقدرها عين الزمان وان غايرته من حيث هي حركة فهو [illegible] عليهما في الاعيان بل في الذهن فقط اذا اعتبرت من حيث
حركة فقط تعقيب واحصاء ذكر في الشفاء ان من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا ومنهم من اثبت له وجودا لا على انه في الاعيان
لو بنحو الوجود بل على انه امر متوهم ومنهم من جعل له وجودا لا على انه امر واحد في نفسه بل على انه نسبة ما لامور زمانية كانت الى امور اخرى [illegible]
كيف اتفقت اوقات لهذه فجعل الزمان مجموع اوقات والوقت عرض حادث بعرض مع وجود عرض اخر او عرض كان فهو وقت لذلك
الاخر كطلوع الشمس حضور انسان ومنهم من وضع له وجودا وحدانيا على انه جوهر قايم بذاته مفارق للجسمانيات ومنهم من جعله
جسما بانه هو نفس الفلك الاقصى ومنهم من عده عرضا فجعله نفس الحركة ومنهم من جعل حركة الفلك بما دون سائر الحركات ومنهم من جعل
الفلك زمانا لانه دورة واحدة فهذه هي المذاهب المذكورة في الاعصار السابقة في هوية الزمان التي احصاها في الطبيعيات [illegible]
[illegible] ان الزمان مقدار الوجود ولا اشعرية من المتكلمين [illegible] ثالث تلك المذاهب [illegible]
من جعل الزمان وجودا مفارقا على انه واجب الوجود بذاته واليه ذهب جمع من متقدمي الفلاسفة ومنهم من [illegible]
الامكانية لكن لا على ان [illegible] تعلق بالمادة بل على انه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة وهذا الراي نسب الى افلاطون الالهي و
بعض اشياعه [illegible] ان يقع [illegible] الزمان والمدة اصلا ما لم [illegible] نسبة ذاته الى المتغيرات [illegible]
ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها الا الدوام والسرمد وان وقعت حصلت لها قبليات وبعديات
من جهة التغيرات [illegible] الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات ثم ان اعتبرت نسبته الى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير
سمي تلك الجهة بالسرمد وان اعتبرت نسبته الى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر وان اعتبرت
نسبته الى التغيرات المقارنة اياه فذلك هو المسمى بالزمان وصاحب المباحث المشرقية [illegible] في امر الزمان [illegible]
الحكمة للشيخ الرئيس من [illegible] فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب [illegible]

المحقق

الحقيقة الحق في الزمان [illegible] في هذا الكتاب [illegible] القول فيه [illegible]
دون قوم قد [illegible] في كثير من المواضع [illegible] وقال في شرح عيون الحكمة [illegible]
[illegible] مذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة [illegible] المباحث المتعلقة بالزمان [illegible]
المذهب افلاطون والاقرب [illegible] الزمان [illegible] موجود [illegible]
التي [illegible] ثم قال واما مذهب افلاطون فهو ان العالم [illegible]
ذلك فالعالم [illegible] وقال [illegible] مذهب ارسطاطاليس [illegible] ان العالم كان موجودا
قبل حدوث هذا الحادث اليومي وانه الآن موجود [illegible] القبلية والمعية والبعدية [illegible]
التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود [illegible]
وقوع التغير في الحادث [illegible] وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز ان يكون [illegible]
كذا قول الامام افلاطون فانه يقول المدة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار
وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد واما ان حصل فيه الحركات والتغيرات [illegible] قبليات وبعديات [illegible]
قبليات [illegible] وقوع التغير في ذات المدة والزمان [illegible]
القاطع وجود هوية متجددة [illegible]
باب الزمان والحركة [illegible]
[illegible] ان يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية بالقياس الى شيء من الحوادث [illegible]
المعية القيومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ولعل القدماء من نفى وجود الزمان مطلقا واراد به ليس وجوده
وجود الامر المتجدد بنفسه كذا من نفى وجوده في الاعيان دون الاذهان اراد به انه من العوارض التحليلية التي زيادتها على
التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضها بحسب الوجود [illegible]
الاقصى اراد به الطبيعة المتجددة [illegible] الفلكية [illegible] مقدار الطبيعة باعتبار تجددها
الذاتية [illegible] ان الزمان [illegible] العوارض الوجودية بل وجود المقدار [illegible]
[illegible] من العوارض [illegible] لكون الوجود [illegible] الذات الموجودة [illegible] جوهر مفارق عن
المادة [illegible] العقلية [illegible] الصورة الطبيعية [illegible]
[illegible] الزمان واجب الوجود [illegible]

باكينان يا روح وفي كلام بعض المشائخ الحكماء الالهية الحلقات

فان الدهر هو الله وفي الادعية النبوية يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح وفي كلام بعض الحكماء الالهيين
سرمد والثلث اليه المتغير بدون المتغير الى المتغير زمان ارادوا بالاول نسبة الباري الى اسمائه وعلومه وبالثاني نسبة علومه
الثابتة الى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسمانية برمتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها الى
بعض بالمعية الزمانية **فصل في ان الزمان يمتنع ان يكون له طرف موجود** قالوا ان كل حادث فله عدم لا يجامع
وجوده وما به القبلية ليس نفس العدم لان العدم يكون بعد ايضا وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا
بعدا وليس ايضا ذات الفاعل لان ذاته توجد معه سابقة ولاحقة لا كالاشياء التي يصح ان توجد مع المتاخر فقبليته لذاته هذا التجدد التقضي
فاذن كون العدم سابقا هو ان ذلك العدم لشيء مقترن بزمان حدوث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل
آن فرض بداية زمان اخر وهكذا القياس في ان لو فرض نهاية فاذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ولهذا ذكر معلم
الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر وقد علم ان الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة
عندنا والطبيعة لا تقوم الا بمادة وجسم فاذن جود الحق الجواد لا ينقطع وافاضته وخيره لا تنحصر ولا تحصى وان تعدوا
نعمة الله لا تحصوها مع ان كل زمان وكل حركة حادث وكذا كل جسم فهو حادث عندنا لحدوث طبيعته بعد ما لم تكن لا سابق ولا لاحق كما مرت
الاشارة اليه وهذا غريب فان قيل هذا التقدم امر وهمي مقدر لكان فوقية العدم خارج العالم وهم محض فكما لا يلزم من تناهي
المكان ان يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من تناهي الزمان ان يكون عدمه في زمان فنقول ان العقل يدرك بين
ترتيبا بين وجود شيء وعدمه حيث لا يجتمعان وليس ذلك الترتيب بالمعية لان العدم والمع يجب ان يكونا معين ولا بالطبع لان
المتقدم بالطبع لا يستحيل ان يقارن مع المتاخر بالطبع وقد ظهر انه ليس بالشرف او الكمال متعين ان يكون بالزمان
وبالجملة ليس نعني بالزمان الا هذا النوع من الترتيب فان لم يحصل هذا الترتيب فقد سلمتم انه ليس وجود الزمان بعد عدم وان حصل
كان عدم الزمان في زمان البتة واما الفرق بين ذلك وبين الاحياز المتوهمة خارج العالم فهو ان الحيز في كونه متناهيا لا يتوقف على حيز اخر
والامر في كونه حادثا فيتوقف على مسبوقية العدم فان قال قائل هذا يوجب ان يكون العالم زمانيا وان يكون للزمان زمان
اخر ويتسلسل الازمنة لا الى نهاية فنقول اما العدم السابق على الزمان المعين فهذا يرجع الى الزمان ايضا فان جوازه يقع وان كان
مقدسا عن التغير متعاليا عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع الى الغيبة لكنها لما كان مع كل شيء لا بامر اوله فهو مع الزمان السابق
معيته توجب بعد ما ... عليه انه توجد قبل الزمان المعين كما توجد معه وبعده ولما كون لكل زمان مسبوقا بزمان اخر بمعنى
ان عدم كل زمان في زمان فهذا لا يوجب ان يكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة وقبل كل جسم جسم لا الى نهاية فهذا الشيء غير
ممتنع لان منشأه ان هذه الاشياء من الامور الضعيفة الوجود التي يتشبك فيها الوجود بالعدم فكل وجود يعقبه يوجب عليها

بعزد اخر

بفرد اخر وكل عدم بعد وجود يوجب وجودا اخر فقدم الزمان بتجوز في الزمان فان قال القائل المذكور وقوع المعية بين الحدين
يستدعي ان يكون المعان في زمان اخر يتقارنان فيه وكذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الذي يسبقه او يلحقه يستدعي زمانا
بينهما فيقول وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس احدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب ذلك واما المعية بين الزمان
وشيء فلا تقتضي زمانا اخر وانما المعية هاهنا نفس الزمان المعين لان نفسه منطبقة على ذلك الوجود دون ساير الموجودات فان
هذه الساعة لا يتصور الا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها او بعدها وكذا غيرها من افراد الزمان واجزائه فان وجودها من
الضروريات المجعولة جعلا بسيطا فاذن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زمانا اخر واما وقوع شيء مع شيء اخر ليس واحد منهما
فانه يستدعي وجود امر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدم والتأخر فان الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخر فان
ذلك من لوازم مهيتها فكل زمان من الازمنة قبل وقبلية بالنسبة الى اخر وكل مقدار بعد بالنسبة الى اخر ومع ومعية بالنسبة الى ما يقارنه
وليس لقائل ان يقول يلزم ان يكون الزمان من مقولة المضاف لا بالقول هذا الاشتباه وقع من مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان
مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء ويتأخر لذاته عن شيء والفرق بين المعقول
يلزم معقولا اخر وما وجوده متعلق بوجود شيء اخر او بعدمه فالتقدم والتأخر عرضان لمهية الزمان لذاتها لان وجودها وجود
التقدم والتأخر ومهية التقدم والتأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر بمعنى ما به التقدم والتأخر لا وجود نفس الاضافة
وهاهنا اشكال اخر وهو ان اجزاء الزمان لا بد وان يكون متفقة المهية مع ان اجزاء المتصل لا بد وان يكون متشابهة وذلك
لان كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبة التقدم والتأخر فان يوم الخميس لا يمكن ان يكون يوم الاربعاء ولا يوم الجمعة لا متاخرا او بعده
فعود المحذور المذكور والجواب عنه ان تشابه اجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف فيما يقتضي نفس الاتصال وان
اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال وان اختلفت فيما يقتضي وجود الاتصال فان كون بعض المتصل كذا وبعضه في محل اخر بعينه
نفس التشابه والاتصال من ضرورات نحو وجود الاتصال فكما ان كون كل جزء من اجزاء المكان الواحد في محل غير محل صاحبه مما يقتضيه
لذاته وحدة المكان واتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان في محل غير محل ساير الساعات مما يقتضيه وحدة الزمان واتصاله

فصل في احتجاج من يضع لكل ما لا بداية له ان المثبتين لها زعموا انه بداية احتجوا بامور الاول ان الحوادث الماضية يتطرق اليها
الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله بداية فالحوادث لها بداية الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث
الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له فاستحال وجوده لكن الثاني باطل بالمشاهدة فكذا المقدم والثالث ان لكل واحد من الحوادث
ازلا كان له اول وجب ان يكون للكل اول والرابع ان الحوادث الماضية قد انتهت الينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية
لتم انتهاء غير المتناهي وهو محال ... اي ليس في الازل اما ان يوجد فيه حادث ولم يوجد والاول باطل والا لم يكن الحادث حادثا وان لم

لو وجد شيء من الحوادث في الازل فوجب انه لم يكن فيه شيء من الحوادث موجودا فاذن لكل الحوادث مسبوق بالعدم والسادس ان الامور
الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصورا متناهيا والسابع ان لكل واحد من الحوادث اذا
كان مسبوقا بعدم ازلي فاذا فرضنا جميعها قديما وفرضنا حوادث لا اول لها لزم ان يكون ذلك الحكم لا متقدما على وجودها ولا على
عدمها وصح ان يكون الشيء لا يتقدم امورا ويتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الامور لانه يصير حكم السابق والمسبوق في
التقدم حكما واحدا الثامن ان العالم لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الاساس اما حدوث
الزمان والحركة وما يتعلق بهما اما ما يحصل برا او لا فهو ماخوذ من برهان تناهي الابعاد حاصله انا نجمع دورات الاوضاع الماضية
او عدد النفوس الماضية ثم يضم البرهان المستقبل دورة او ستة وننقص الاخرى فنأخذ على وجه مبلغا ومع الزيادة مبلغا آخر
ونقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت في بدا احد المبلغين على الاخر بقدر متناه وما زاد على الشيء المتناهي فهو متناه واذا ثبت
ان الحركات والازمنة والحوادث لا كل لها وان استحيل اجتماعها بالكل ما على اجتماعها المستحيل لا يصح وانما صحت اللانهاية في الازمنة
والحركات لاستحالة اجتماعها وبساطة الزمان والحركة وكذا اتصالهما وتماديهما عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجود
اللاحق العدم السابق وبالعكس واقتضاء العدم السابق الوجود اللاحق وبالعكس فكيف يصح فرض اجتماعها المستحيل ليمتنع به وقوع
الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صححها استحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالته وهو غير صحيح واما ما احتجوا
انه ثابت فقالوا وفيه ان الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر ان الذي
لا يكون الا بعد وجود ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه فاما في الماضي فلم يكن حاله فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث
معدوم ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه او ما في وقت العرض الا وكان مسبوقا بما لا يتناهى وان اريد بهذا التوقف
انه لا يقع شيء من الحوادث الا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه ولعل ما ذكروه ثالثا فهو مغالطة
نشأت من اجراء حكم لكل واحد على الكل ومما لهم ان يتفطنوا له الاحتجاج بان النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب ان يكون
مسبوق العدم اذ ليس فيها الا الحادث فكذلك المجموع الذي هو المجموع وهذا وان كان اقرب مما سبق او لعله اقصر الى مجرد ذلك
لحكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العدد على حدوث المعدود الا انه لا يصح عند خصمهم ايضا فان حدوث مجموع النفوس لما هو
مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فلكل وقت يحدث النفوس مجموع آخر وكذا العالم كما انه يحدث كل حين مجموع آخر
نهاية اعداد الحوادث التي لكل منها في وقت والجواب عما ذكروه رابعا ان انتهاء الحوادث لنا لا يقتضي ثبوت النهاية لها لان
الذي عندنا ثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب آخر فان حركات اهل الجنة لا نهاية لها مع ان في جانب المبدا لها نهاية
والجواب عما ذكروه خامسا ان الازل ليس وقتا محدودا له معينة بل هي عبارة عن نفي الاولية فالحادث الزماني الذي سبقه العدم

بشيء وقوعه في الازل مع انه يحكم الوهم بالمعارضة باصح بان يقال صح حدوث الحوادث ... في الازل ام لا فان كان
حاصلا فالممكن حدوث حادث ازلي وذلك محال وان لم يكن فالصحة مبدا وصح ... لم يكن هذا الكلام ... في الصحيح العدد
فكذا ههنا وعن ما ذكروه سادسا ان المراد بالحصر ان يكون للشيء طرف ولكن لا نسلم ان الحوادث محصورة من الجانب الذي ... نعم
ذلك يصح في حدوث الحادث وعن ما ذكروه سابعا انه ان عنيتم بما ذكرتم انه يكون الجسم موصوفا بكل الحوادث ويكون موصوفا
معا فذلك باطل لان الحوادث ليس بكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفا بها وان عنيتم به انه في كل وقت من الاوقات يكون موصوفا
بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفا بالعدم وذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض لعدم وحدة المحمول وعن
ما ذكروه ثامنا وهو قريب لما اخذه مما سبق ان في مقدمتيه على الوجه الذي اشتهر منهم وجوها من الخلل اما المقدمة الاولى وهو قولهم العالم
لا يخلو عن الحوادث اذ اعتبر بالعالم مجموع الاجسام فانه لا يخلو عن الحركات وغيرها وان عنوا به المجموع بما هو مجموع فقد مر ان ذلك وان كان
صحيحا فان لاعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم وان عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان لم يقم
على ان في الموجودات الممكنة امورا لا تتغير اصلا فيكون المقدمة الاولى منقوضة بالجملة واما المقدمة الاخرى وهي
ان ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها فغير مسلم لانه ان اريد ما لا يسبق احاده فانه من البين انه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث
بالعدم وان اريد به انه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها اصلا حتى يسبقها شيء فقولهم ان ما لا يسبق الحوادث
فهو حادث عين محل النزاع فان على مذهب الخصم لا يصح خلو الاجرام الفلكية عن الحركات اصلا ولا يسبقها سبقا زمانيا
اذ ما خلت عن احاد الحركات فقط وان كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون ههنا الى الرجوع الى اثبات تناهي
الحوادث وقد سبق الكلام فيه فهذا ما وقع من الابحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد اوضحنا
هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطالب حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الاجسام وطبايعها ونفوسها واعراضها بالعدم
الزماني السابق عليها وصححنا هاتين المقدمتين حتى كون جواهر العالم لا يخلو عن الحوادث لذاتها وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته
فهو حادث زماني فالعالم بجميع ما فيه حادث زماني وقد سبق بعض ما يحتاج اليه هذا المرام وبقي البعض وانه موعد سنعود اليه ان شاء
الله واعلم ان اكثر الناس يصعب عليهم الاجوبة عن شبههم وعن محل الخلاف فانهم اذا قالوا العالم حادث فان سئل عنهم ما اردتم
بذلك وقعوا في الحيرة لانهم ان عنوا به انه محتاج الى الصانع المؤثر فخصمهم قايل به على اتم وجه واكده لانه قايل بافتقاره الى
المؤثر حدوثا وبقاء ذاتا وصفة وان عنوا به ان العالم مما يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف لان العالم كل ما سوى الله
عندهم والزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون لتقدم العدم عليه تقدما زمانيا وان افصحوا عن مذهبهم بان
العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف انه ليس بقديم لانه ليس بواجب الوجود وان عنوا ان العالم ليس بعالم ... فما ذا اردتم بذلك

فان الدائم قديم بمعنى عرفيا وهو مستمر الوجود زمانا طويلا ودوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه فالمشهور لدى الجمهور وان عنوا به
انه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه اذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم اذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت
لم يكن فيه وقت وان قال واحد منهم اردت به انه ليس بازلي ليستغنى الازلي وعاد الترديد والمحذور المذكور وان قال الذي
في الذهن مثاله لان القدر الذي في الذهن من اعداد الحركات متناه ولكن لا يلزم من ذلك توقف وجود العالم على غير ذات
البارئ ثم اذا فرض لها مجموع ما هو ايضا حادثة وان قال عنيت بالحدوث انه كان معدوما فوجد ان اراد بمفهوم كان السبق الزماني
فهو مع كونه مناقضا لمذهبه لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وان اراد به السبق الذاتي فخصمه قائل
فان الفيلسوف معترف بان عدم الممكن متقدم على وجوده تقدما ما وان قال ان البارئ مقدم على العالم بحيث بينه و
بين العالم زمان فليس مذهبه انه ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات البارئ وهو مذهب الحكيم بعينه فتعين التقدم الحقيقي الذي
هو في الحقيقة بعدم فلا معنى للنزاع ههنا الا ان يقول احد الخصمين لو وقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته و
صفاته ويقول الاخر بخلافه وح تبين المتكلم من غير الشرك واعلم ان مسئلة ابطال التعطيل واثبات الصانع المبدع الذي يعيد
الموجودات من دون سانح على ذاته وحادث يغير ذاته محال انها من اعظم المهمات وافضل العلوم والمسائل فان من لم يعرف توحيده
في الفعل لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب وجوده ولا القدرة ولا العلم ولا الارادة ولا الحكمة ولا غيرها من الصفات اذا
علم الانسان هذه المسئلة وعلم وجود النفس وبقاءها وكيفية معادها ورجوعها بعد ما عرف مبداها وفاعلها ووحدانيته فقد حصل
من العلم شيئا عظيما ولا سادة بما تحويه من العلوم والمسائل وهذه المسئلة اذا عرفت واحكمت وعلمت اسباب حدوث الحادثات
ودثور الداثرات وان هويات الاجسام وطبايعها متجددة لحظة فلحظة كما اشار اليه القران وقوم البرهان من غير ان يحتمل فانها
حكمية فقد مهدت قواعد الاصول الى عالم الكشف والشهود العقلي تمهيدا باوضح طريقه واحكم سبيل وان كان يتحيرون في ان
واجب الوجود اذا لم يتغير ولم يتسع له صفة فكيف يحصل الحوادث ولا يكون للانسان معتمد اليه في البحث ما لم تنقح هذه المسئلة و
اخواتها واذا ثبت مسئلة العلة والمعلول صح البحث وان ارتفعت ارتفع مجال البحث مع القدرة العقلية …
ولا يبحث معها معقول قال بعض العرفاء قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لا طايل تحته وتعالى الله الذي يعني بالعالم
اما انه يقول عنينا به الاجسام كلها كالسموات والامهات اما انه يقول عنينا به كل موجود سوى الله فان عنى به المعنى
الثاني فيقع هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود على الزمان وان عنى به المعنى الاول فلم يكن ايضا لان
ان الاجسام موجودة حين كان الزمان موجودا وهذا مشعر بان الزمان سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة
الوجود على الزمان والزمان متاخر عنها وان كان ذلك بالرتبة والذات وان قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لا نعلم قوله

ما فهمنا ولا

ما فهمنا وقد تكلمنا على ما فهمناه واما ما لم نفهم من مقصده فالكلام عليه ضرب من الهذيان وان عنى ان الاجسام موجودة منذ كان
الحق موجودا فهو خطأ عظيم لان الاجسام لا توجد اصلا حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ومن قال ان العالم موجود
مع الحق فهو مخطئ خطأ عظيما فان الحق باحدية ذاته لا زمان ولا مكان وان قال بمنزلة ان ولا مكان تعالى ذرة من ذرات العالم
فهو مع كل ذرة … لا ممكن ولا غير … سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في
هذا الكتاب بمثل من غير فرق اصلا فمن فرق بينهما فهو بعيد عن مصنف البشرية … الزمان كما …
ان جسم مكنه كساير المحسوسات فهو بعيد عن الايمان الحقيقي … سابق على المستقبل من حيث
على الماضي من غير فرق وهذا يقين عند العارف فان كان كثير من العلماء … على هذا …
حدوث العالم اذ انهم ما يقولون بقدم الاجسام الفلكية وامهات العناصر قايلون بان نسبته الى المستقبل كنسبته الى الماضي … عاجزون
عن ادراك كلام افاده حتى قولهم ان الاجسام لا توجد حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده وكذا الكل معلول … موجودة و
مع ذلك ذهبوا الى التسرمد للافلاك وغيرها … واقدم الاجسام بان وجودها غير مسبوق بالعدم زمانا فلا يرد عليه ما اورده
فالمصير في هذه المسئلة الى ما حققناه … في هذه الدورة الاسلامية … حكماء الاسلام وساير العلماء لم يصلوا الى كنه هذا الامر
والا لاشتهر منهم ذلك لان الدواعي كانت متوفرة عليها في هذه الازمنة واقربها وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين
من النصارى وهو ان العالم متناهي القوة وكل متناهي القوة منها متناهي البقاء فيستحيل ان يكون ازليا ولا يرد عليه ما اورده صاحب
المطارحات بان قولنا ان العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا الذاتية ولا القوة بل ان علته دائمة تمده بالقوة …
الاثار والحركات وغيرها اقول قوله غير متناهي البقاء ولا الذاتية ولا القوة كلام مجمل مغلط لانه ان اراد به انه بحسب … الامكانية
ليس له قوة البقاء بل لوجوده الفائض عليه من الواجب … فلعل هذا غير مقصود المستدل اذ مراده ان وجود هذه
الجواهر الجسمانية متناهي القوة لانها من حيث … ليست ذات قوة غير متناهية … ليست بموجودة فضلا
عن كونها غير متناهي القوة وان اراد به ان ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل … غير متناهية القوة الا انه …
من العلة الدائمة الفوق والاثار فيقول هذا يمكن على وجهين احدهما ان وجودها الشخصي … في القوة والقدرة … لا يمكن ان يصدر
عنه الاثار والافاعيل الغير المتناهية باعداد المبدأ الفعال كما يدل عليه ظاهر كلامه فان وجود الاعراض والاثار والافعال اللاحقة …
مع الوجود الشخصي الجوهري القوي في الوجود من جميع ما يتبعه وفيض الوجود لا ينقل اليها الا بعد ان يمر على المتبوع الملحوق بها …
تقدم ما هو الاثار والمعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلا قريبا او قوة قابلية … موضوعا …
ذكرنا الا بسيطة الاولى التي تقبل اثارا غير متناهية لانها لا تقبل هذه الاثار الا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية …

الباقية الا وحده مبهمة يتجدد في كل حين بتجدد الصور والعوارض بها وان وجوده في كل وقت وان كان مشاهر القوة الا انه تعقص المبدا
كل وقت على ما ادريتها قوة اخرى وهوية غير التي فاضت اولا فهذا قول بحدوث العالم ودثوره فيكون لكل شخص مسبوق بالعدم زماني
ازلي وهو عين مقصود القايل المنتحي باحد الملل الثلثة عني اليهودية والنصرانية والاسلام نعم لو منع قول القايل ان العالم مشاهر القوة
بان نقول العالم ما له مشاهر قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه الا انك ستعلم من طريقتنا ان الصور المفارقة ليست الا من مقادير
حملة ما سوى الله فلا يصح قولنا العالم وجميع ما فيه مشاهر القوة غير باق ولا دايم بالعدد بل بالمفهوم والمعنى دون الوجود الشخصي والهوية

فصل في حقيقة الآن وكيفية وجوده وعدمه اعلم ان الآن يكون له معنيان احدهما ما يقع على الزمان والثاني
ما يقع عليه الزمان اما الآن بالمعنى الاول فهو حد وطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده وكيفية عدمه اما كيفية وجوده فلما
علمت ان الزمان كمية متصلة وكل كمية متصلة فانها قابلة للانقسامات غير متناهية بالقوة لا بالفعل الا بواحد من الاسباب الثلثة القطع
واختلاف العرض والوهم لكن حصول القطع ممتنع في الزمان لما عرفت وكذا الامكان لاحد وجهين اخرين وذلك بموافاة الحركة
امرا دفعيا كحدوث حالة غير منقسمة كمبدا طلوع او غروب او الحجب في فرض العارض بعوارض الوهمية واما كيفية عدمه فالكلام ليستدعي
تمهيد قاعدة افادها الشيخ في الشفاء وغيره وهي ان وجود الشي الواحد الزماني او عدمه اما ان يكون دفعيا بان يحصل او يعدم دفعة في آن
بحيث فان استمر كان ذلك الآن اول آنات حصول الموجود او العدم وان لم يستمر كما للامور الآنية كان محدود ذلك الآن لا غير طرف
الحصول واما ان يكون تدريجيا بان يكون الشي الوحداني هو بانقضاليه لا يمكن ان يحصل الا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق
عليه بعينه وذلك بالحصول على سبيل التدريج ولا يلزم ان يكون حصول ذلك الشي حصول شيا كثيرة ومن اجزاء ذلك الزمان الا من حيث
هو بعينه ليس بمتميز شيا كثيرة بل هو شي واحد شانه قبول القسمة الى الاجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس الا شيا واحدا منطبقا على زمان واحد
ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لان وجوده ممتنع لحصوله في طرف زمان او حد من حدوده بل ان وجب له يحصل بحيث زمان الجميع لذلك الزمان لا
بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزايه في اجزاء ذلك الزمان شيا بعد شي فهذا الحاصل على ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له
آن ابتداء الحصول بل طرف حصوله انما هو للزمان لا لطرفه واما ان يكون زمانيا بان يكون حصول الوجود او العدم في نفس الزمان لا في
طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه فلا يكون للشي الحاصل هو بانضاليه منطبق على الزمان بل انما يحصل حصوله في ذلك الزمان
ان لا يمكن ان يوجد او يعرض في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشي حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن اول الحصول
لا طرف لذلك الزمان ولا آن آخر فيه وتقرير القول على هذا الاسلوب مما يتضح به كثير من الشكوك منها ما ذكره صاحب الملخص ان وجود
الشي بتمامه او عدمه اما ان يحصل شيا فشيا فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه لانقسامه الى الاجزاء بحسب انقسامه او دفعة
فيكون في آن قطعا وهو آن اول الحصول لوجوده او عدمه وكذلك يقول وجود الشي او عدمه اما ان يحصل دفعة فيكون في آن

هو اول الآنات

هو اول الآنات لحصوله ضرورة او لا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لا محالة في زمان منطبق عليه فكيف يتصور حصوله في طرف وكيف يتصور
حدوثه قبل الآن اول فانه مندفع بان الكلام هو بين القسمين عني وجود الشي او عدمه يسيرا او وجود الشي او عدمه دفعة بمعنى
يحصل في آن واحد بخصوصه ابتداء او وجود الشي او عدمه لا يمتنع بل هو جار في الحركة الا انه في المقابلة فالمقابل الذي يوجد يسيرا لا يوجد
يسيرا وهو اعم من ان يوجد مختصا بحدود ثابتة او في آن يوجد في ذلك وكذا مقابل الذي يوجد مختصا بحدود ثابتة بان اعم من ان يوجد يسيرا
او في آن يوجد في ذلك فالمتوسط ممتنع وهو ان يكون الشي موجودا بتمامه في جميع الزمان او في كل جزء من اجزائه وحد من حدوده لا يتعدى
ولا يكون موجودا في مبدا ذلك الزمان والآن وتحصيل وجوده ووجود المتوسط في حدوثه كذا حال حدوث الشي والاعدام في السنة (?)
كما ستبين في فصل الزمان على تحقيق الاقسام بما يطابق ما في الشفاء وهو ان يظهر من الآن المشترك بين زمانين في احدهما الامر ... في
الاخر كحال الحروف من المعلوم ان اللذين هما في قوة المتناقضين والمتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعا في ذلك الآن ثم
الامور التي تحصل في آن ويتشابه حاله في اي آن فرض في زمان وجوده ولا يحتاج في كونها الى آن تطابق به كالمماسة والتربيع و
غير ذلك من الهيئات القارة فمنها ما كان للشي في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوفا به ومنها ما يقع وجوده في الزمان
الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يحتمل كالحركة التي لا تتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسب كل آن فرض فيه اما الذي
وبعدها عن المبدا وهي انما تحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك اي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آناته وكذلك ما لا يقع الا بالحركة
كحال المماسة التي هي المفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الامور لا يكون اول آنات التحقق الا فاما ان يحصل ذلك الآن بل الذي هو الفصل
المشترك فيلزم لتتالي الآنات او يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشي في ذلك الزمان عن الحركة والسكون والمماسة واللامماسة مثلا في
الجملة الحركة التوسطية موجودة قطعا ولا تحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لانه اخر آنات السكون ولا بعد ذلك الآن
منطبق على طرف المسافة ومبداها فكيف يصدق ان المتحرك يجب في وقت متوسط بين مبدا المسافة ومنتهاها او لا بعد
ذلك الآن فلا يخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولا جزء من اجزائه ولا يمكن ان يتعلق ذلك الآن ان ان فيقع السد بين الآنات
فاذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول وكذلك ما لا يتم حصوله الا بالحركة ولا يستند في وجوده الى منتهيا
الحركة القطعية بل ما يختص وجوده بآن فقط كالامور الآنية الوجود فهي انما تعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي
جميع الآنات التي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمها آن اول يختص به ابتداء حصول العدم فاذا عرفت هذه الاصول فلنتكلم
في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فان هذا الآن اول الآنات اذا وجد فعدمه لا يخلو اما ان يكون تدريجيا فكان
منقسما فيكون الآن زمانا منقسما وذلك مما ينافي هويته وان كان دفعيا فاما ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
وهو تتالي الآنين وذلك ممتنع واما ان يكون متراخيا عنه فلا يخلو اما ان يكون بين الآنين زمان متوسط او يكون الآن

مستمرا في ذلك المتوسط واما ان لا يكون بينهما متوسط فيلزم تتالي الآنات ثم الكلام في عدم الآن الثاني كما الكلام في عدم
الآن الاول ويلزم منه تركب الزمان من الآنات المتتالية والكل محال فالحق ان عدمه في جميع الزمان الذي بعده وهذا في غاية
من الحدوث وهو صحيح فان قلت مبدأ عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه
ومن المعلوم انه ليس مبدأ عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو اما ان يحصل تدريجيا او دفعة فيعود الاشكال قلنا الابتداء الشيء
له معنيان احدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك الشيء وثانيهما الآن الذي يحصل فيه اولا فيقول ان ابتداء عدم ذلك
الآن بالمعنى الاول هو نفس وجود ذلك الآن واما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى وقد عرفت انه لا يلزم
ان يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فان الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه وكذلك السكون واعلم انه مما
في النوع الاول اعني ما يكون حصوله دفعة في الآن وجميع الامور الآنية كالوصولات الى حدود المسافات والوصول الى الى
والتربيع والتسديس وسائر الاشكال والتماس وانطباق احدى الدائرتين على الاخرى واحد الخطين على الاخر وكل ما يكون له ابتداء
الحدوث ثم يستمر وجوده زمانا ويقع في النوع الثاني اعني الحصول التدريجي الحركات القطعية ومقاديرها من الازمنة وكل ما يسعها من الهيئات
الغير القارة بالذات او بالعرض كالاصوات واشتغالها ويدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية وما ينطبق عليها كحدوث الآن
بالحركة كرادة ما للمسافة ... حتى منطبقين متوازيين لا تحرك احدهما عن الموازاة الى المسامتة وكذا الانطباق
من السطحين او الخطين بالتمام والتقاطع بين الانطباق وحدوث اللاوصول اللاتماس وبالجملة كل ما لا يتم الا بالحركة من غير ان
حصوله وعدم الامور الآنية والاعدام الطارية للحوادث بعد انعدامات وجودها وغير ذلك مما لا يكاد يحصى فهذا كله
الذي يقع وجوده على وجود الزمان وموجده وطرفاه اي حصل باحد الوجهين المذكورين واما الآن بالمعنى الاخر وهو الذي
يفعل الزمان المتصل بسيلانه فيتحقق وجوده بما نقول ان المسافة والحركة والزمان متشابهة متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها
بمعنى ان يفرض في المسافة سيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت ان الامر الوجودي التوسط منها وهو
في الوسط بالحيثية المذكورة يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع فاذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء سيال يفعل الزمان
ويقال له الآن السيال وهو مطابق للحركة التوسطية كما ان النقطة الفاعلة غير النقطة التي هي الحدود والاطراف كذا الحركة
التوسطية غير الاكوان الدفعية والوصولات الآنية فكذلك يقال للزمان غير الآن الذي يعرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار
كونه فاعلا للحركة وسيلانه الزمان ... في سرك **فصل** في كيفية عدم الحركة وما يشبهها واعلم ان القول في
عدم الحركة القطعية والزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن اشكال فمنهم من ذهب الى انها وكذا ما يطابقها من الزمان متقدم في
الزمان ازلا وابدا فاما ان معنى عدم الحركة ان وجودها كحصص لقطعة من الزمان ولا توجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان

ازلا وابدا

ازلا وابدا وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في زوالها عن الزمان عدمها في نحو حدوث في كل ... فلا يصح القول بان ذلك في الازل الى
الابد واما ثانيا فلان العدم والوجود متقابلان لا بد من الموضوع عنهما ولا يمكن اجتماعهما في شيء واحد فاذا قلنا ان هذا تدريجي
الوجود وان وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بازائه ولم يرتفع به عدم جزء اخر وجد فكذلك
والرفع بوجوده عدم خاصة لا عدم جزء اخر بل عدم الجزء الذي غير ثابت عند وجود هذا الجزء وهذا معنى ان الشيء التدريجي كما ان
وجوده تدريجي فكذلك عدمه تدريجي الا ترى انه وقع الاستدلال على ان عدم الآن ليس تدريجيا والا لكان وجوده تدريجيا
حكم العكس فظهر من هذا ان وجود الشيء اذا كان تدريجيا كان عدمه ايضا كذلك فوقع الاشكال والصحيح انه من نظر فيقول اولا
يجب ان يعلم ان الحركة والزمان من الامور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزمان من افراد المقولة كالسواد المتدرج والكم
المتدرج فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما ان وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه زماني ووجوده زماني
عدمه فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم ان الحركة لها اعتباران احدهما اعتبار انها خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا فالمنظور
اليه حال تلك المقولة وكونه وجودها التدريجي والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء
الزماني التدريجي والحركة بهذه الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجيا ايضا بل بهذا الاعتبار رفع الوجود وانما هي تدريج شيء
اخر وليست تدريجيا بنفسها فان وقوع الحركة في الحركة محال كما مر وكذا الكلام في الزمان فانه مقدار حصول الشيء تدريجيا وليس مقدار
النفس ولا مقدار المرتبة كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه ففي كل من الحركة والزمان وما يجري مجراهما يتعقل وجودان وعدمان اما
الوجودان فاحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج وثانيهما وجود نفس التدريج او وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج على
نحو كل الكل المنطبق والعقل والاول تدريجي والثاني دفعي وبهذا الاعتبار حكم بان الحركة وجودها في الذهن واما العدمان فعدم
هو جزء حصول الامر التدريجي وعدم عارض له بما هو كذلك فقد خرج من هذا الفصل ان من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها
فقد قال صوابا ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأ ايضا واعلم
انه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قولا وانت يعلم انه ليس للمتحرك والساكن والمكون والفاسد اول هو متحرك فيه او ساكن او مكون او
فاسد او الزمان منقسم بالقوة الى غير النهاية واعترض عليه صاحب الملخص وقال اما انه ليس للمتحرك او الساكن اول يكون فيه متحركا
او ساكنا فهو حق واما انه ليس للمتكون او الفاسد اول ان يكون فاسدا او متكونا فليس كذلك فان الكون والفساد انما يكون
بحدوث الصورة وعدمها والشيخ معترف بان حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة في الآن فهذا الكلام ليس كما ينبغي
اقول اما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بان حصوله دفعي واما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعيا عنه بل لا بد لمن ذهب الى ان
الاكوان الصورية دفعيات ان يكون فساد ما عنده من الحوادث التي لا اول لوجودها فيكون في العلم الذي هو وسط بين الدفعي

والتدريجى لكن الحق عندنا ان الكون والفساد كلاهما مما يقع بتدريجا والا فلا يلزم خلو الهيولى عن الصور فان الماء اذا صار هوا
لم يجز حصول الهوائية ما دام كونه ماء ولا فى ان هو اخر زمان المائية بل فى آن غير ذلك لان خبر ما ساند الا بين وهو هم ولا
تفرق المادة عنهما جميعا وهو الذى اوعيناه ولعل الشيخ قدس الله ... بالحق حيث حصل كلامه بان كلا منهما لو حدث فى زمان منقسم
بالقوة الى غير النهاية **فصل** فى ان الآن كيف يعد الزمان العادى عند المهندسين هو جزء من المقدار او العد يلزم الذى
اسقط منه مرة بعد اخرى لم يبق فيه شئ وليس الآن بهذا المعنى عاد الزمان وقد يعنى بالعاد الشئ الذى لحصول العدد بالمعنى الاول والآن
عاد بهذا المعنى للزمان او هو معطى لمعنى الوحدة ومعط للكثرة بالتكرير فقد عرفت ان الزمان متصل والمتصل لا يكون عدد
الا بعد ان يجزى والتجزية لا يحصل الا باحداث الفصول واذا احدث الفصول صار المتصل منقسما الى الاقسام ويمكن اعداده
فى اجزائه كالخط اذا جزى باجزاء بالنقط فالنقط عادة للخط بمعنى انه لولا حصول النقط لما حصل التعديد وكذلك الاقسام عادة
للخط بالمعنى الاول فكذلك الآن فى نسبة العاد الى الآن والاقسام الزمان فان الآن كل منهما بمعنى آخر قال بعض الفضلاء
ان الآن فاصل الزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر اما كونه فاصلا فلانه يفصل الماضى عن المستقبل واما كونه واصلا
فذلك من الماضى والمستقبل ولا جله يكون الماضى متصلا بالمستقبل ويجب ان يعلم انه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات اثنان
من حيث الاعتبار لان مفهوم كونه نهاية للماضى غير مفهوم كونه بداية للمستقبل واما من حيث كونه واصلا فهو يكون واحدا بالذات
والاعتبار جميعا لانه باعتبار واحد يكون مشتركا بين القسمين لانه جهة اشتراكهما **فصل** فى كيفية تعلق الزمان
بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر اما المطلب الاول فقد عرفت ان اتصال المسافة
فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك ان وقوع الحركة فى كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذى يحدث فيه الحركة عادة
للزمان على معنى انها توجد اجزاءه المتقدمة والمتأخرة والزمان عاد للحركة من حيث انه عدد لها لان الحركة معدود ومقدار لها
بالزمان مثال ذلك ان وجود الاشخاص من الناس سبب لوجود عدد هم كالعشرة واما وجود عددهم وعشرتهم فسبب ... لكونهم
معدودين بالعشرة فان العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها وكذا الزمان والزمانى كالحركة فان الزمان
وجوده نفس المقدار وهو مع الحركة من جهة وجوده لا من جهة كونه مقدارا فان كون المقدار مقدارا ليس لعلة فالزمان عدد الحركة
على وجهين احدهما يجعلها ذا قدر والثانى يدل لها على كمية قدرها والحركة تقدر الزمان بمعنى انها تدل على قدره ما يوجد فيه
من التقدم والتأخر وبين الامرين فرق واما الدلالة على قدره فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل وتارة مثل ما يدل المكيل
على المكيال كما ان المسافة قد يدل على قدر الحركة فيقال اسير فرسخين وقد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة ...
لكن الذى يعطى المقدار بالذات هو احدهما وهو الذى بذاته قدر وكمية ولذاته متصل فى جوهره صح ان يقال طويل وقصير ...

عدد يجب التقدم منه والمتأخر فصح ان يقال انه كثير وقليل حكمه مشترك فيه اعلم ان المسافة والحركة والزمان
كلها موجودة بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضا خارجيا بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم
فى المسافة فرد من المقولة كيف او كم او نحوهما والحركة من تجدده وخروجها من القوة الى الفعل ومن حيث انتزاع عنها والاتصال
بعينه اتصال المسافة والزمان فدرك ذلك الاتصال بعينه ومن باعتبار التعيين المقدارى بعد التحليل والتفصيل يعين بعضها
لبعض لو حصر فيقال ان الاتصال الحركة انما يثبت بتوسط اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة بمعنى
بذلك ان اتصال المسافة علة لاتصال الحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافا الى الحركة فالمسافة كانها
علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها اذ يمكن ان يحدث متصور حركة متصلة كما هو عند القائلين بالجزء واما كون الزمان متصلا
فليس كذلك لعدم ان مهيات الكم المتصل من المهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستند على علة وعليه ليست اتصال المسافة بل اتصاله
بتوسط اتصال الحركة بمعنى ان اتصالها من حيث انه اتصال الحركة علة لوجود الزمان **فصل** فى الامور التى فى الزمان
ذكر فى الشفاء وغيره ان الشئ انما يكون فى الزمان اذا كان له متقدم ومتأخر وهما لا يوجدان اولا وبالذات الا للحركة ولذى
ثانيا وبالعرض وايضا فيه دقيق لانواع الشئ واجزائه انهايته والآن فى الزمان كما لو حدث فى العدد والمتقدم والمتأخر كالبروج
العدد منه والساعات والايام كالاثنين والثلثة فيه والحركة فى الزمان كما لمعقولات العشر فى العشرة والمتحرك فى الزمان كموضوع
المعقولات العشر فى العشرة واما السكون فهو من عدم لا يتعدد بالزمان لذاته ولكن لاجل ان الحركة لشيئها يحصل له حدث
التقدم والتأخر فلا جرم يتوهم وقوعه فى الزمان اقول ان جوهرا الا وله ان صح بسكونه التغير كيف وقد ثبت بحركة الطبيعة
فالساكن من جهة متحرك من جهة اخرى وتلك الجهة يقع فى الزمان لذاته ثم ان الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة الجوهرية ثم بالحركة
المتجددة التى هى اقدم الحركات فى سائر المقولات سيما الحركة الاينية ويتعدد بسائر الحركات الاينية والوضعية لتوسطها
بتقدر التى فى الكيف والكم واما تجدد غيرها من المقولات كالاضافة والملك وما يجرى مجراها من الاعدام والامكانات فهى
وكذا بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر فى الزمان بالعرض واما الموجودات التى ليست بحركة ولا فى حركة فهى لا يكون فى الزمان
بل ان كان مع المتغيرات فتلك المعية تسمى بالدهر وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من حيث تغيرها بل من حيث ثباتها اذ ما من شئ الا وله
نحو من الثبات وان كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية ايضا دهرية وان اعتبرت للامور الثابتة مع الامور الثابتة فتلك
المعية السرمدية وليست ازاء هذه المعيتين التى فيهما تقدم وتأخر ولا استمرار فى ذلك فان ثبتا منها الى مضى بقا المعية حتى
يشترط بها **المرحلة** فى تتمة احوال الحركة واحكامها وفيه فصول **فصل** فى ما منه الحركة وما
اليه ووقوع التضاد بينهما الذى منه الحركة والذى اليه فى الكم والكيف متضادان او يكونان كالمتضادين اما فى

الكيف فكالحركة من السواد الى البياض فهما متضادان بالحقيقة وكالحركة من الصفرة الى النيلية فهما كالمتضادين لكون احدهما
اقرب الى البياض والاخرى الى السواد واما في الكم فمثل الحركة من الاكثر حجما في طبيعته الى الاقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من
الذبول الى النمو اللذين لم يبلغا الغاية فهما بين المتضادين واما في الاين فالاين وان كانت غير متضادة لذاتها الا انها
بحيث يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الاين ان وقعت من الطرف الاقصى الى الطرف الادنى كانت من الضد الى الضد
لهما طبيعية الاين وان وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين واما التي لا يكون بالطبع فطرفاها لا يخلو عن التضاد بوجه لان احدهما
ان الاين كاجزاء المتعاقبة لا يمكن اجتماعها في حد واحد وثانيهما مبدئيته المبدأ ومشهوديته المشهور وصفان متضادان كما
ستعرف مع نص الطرفان متضادين بالعرض واما الحركات المستديرة فليس المبدأ والمنتهى فيها كالتوهم بعض ان نقطة من جرم
الحركة مما يستدير لكل قطعة منها مبدأ ومنتهى لا يجتمعان في الوضعية لكل وضع من اوضاع الجسم المتحرك يصح ان يعرض مبدأ ومنتهى باعتبار
عدم اجتماع زمانيهما فيعلم ان الذي يعرض المبدئية والمنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل وكذا
مبدأ شيء ومنتهائيه ولكل منهما قياس الى الحركة وقياس الى الاخر فقياس كل منهما الى الحركة قياس التضايف والمبدأ ابداً
المبدأ واما قياس كل منهما الى الاخر فليس بتضايف اذ ليس في المبدأ يعقل مشهور مع الجابر بوجود حركة لا بداية لها او لا نهاية لها
الى الجهة واذ هما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق الا التضاد فان قلت كيف
في جسم واحد والاضداد في حقها عدم الاجتماع قلنا الاضداد يجوز اجتماع في موضوع بعيد لها والموضوع القريب المبدأ
والمنتهائية ليس الجسم بل اطرافه وحالاته **فصل في تعلق الحركة عن باقي المقولات الخمسة بالذات** قد مر كلام ما حملنا في ذلك
يريد كشا ما فمقولة المضاف فطبيعتها غير مستقلة بل تابعة فتسوغها ان الحركة كسكتا او سكن فكسكتا ورادفرادت او نقص
معقولة او اشد او اضعف وبعض معضف لكل ذلك بالعرض لا بالذات واما متى فقال الشيخ في النجاة وجوده للجسم بتوسط الحركة
فكيف يكون الحركة فيه فان كان لكل حركة متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى اخر وقال في الشفاء ان يكون الانتقال
في متى واقعا دفعة لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة اقول قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي للشيء اذا اعتبر
نفسه يكون دفعيا واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعترضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ثم قال ان
يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانفعال لا يكون فيه بل يكون اولا في كيف او كم ويكون الزمان لازما لذلك التغير
متعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار اقول تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الاضافة او ليس للزمان وجود في الحركة المتغير
بخلاف الاضافة او يجعل الانية والزمانية والزمان لا يجمعها ولا احدهما فان الحركة نفس تجدد المقولة التي فيها الحركة لا انها امر
لها في التجدد وكذا حكم متى واما الجده فصح القول بانها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها واما مقولة ان يفعل وان ينفعل

فبعضهم

فبعضهم اثبت الحركة فيهما وهو باطل الا ان يعني به كونهما تغير التسخن والتبرد الى غيرهما بسبب الا لتحرك تدريجية
واما لو اريد به غير ذلك فلم يصح لان الشيء اذا استحال من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا فيه وهو محال
يتوجه شيء واحد الى الضدين في زمان واحد وان لم يبق التبرد فما يسخن وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة
حركة متضادة من التبرد الى التسخن على الاستمرار اقول ويمكن البيان بوجه يشمل الوجوه وهو ان الحركة في مقولة عبارة عن حصول انتقالها
فلهما في كل ان من زمان الحركة فرد او فصل ما لا يمكن وجوده في ازيد منه والا لكان ان تلك في زمانين بل الان زمانا وهذا محال
ان الشيء قد يبلغ في فاعليته التبريد وقابلية التسخن جهة بعض قبول الموضوع التام ذلك الفعل بل جهة حيث ان الفاعل في معقول ذلك الا محالة
بغير تسيير البيران كان الفعل بالطبع واما الان الوهم مع تسيير البيران كان بالارادة وان كانت للاشتعال كان اليا في جميع
ذلك يتبدل في حال في القوة او الارادة او الالة ثم يحيط المبدأ في الفاعل بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررنا وقد ورد في شرح الكلام
لا بالحجر **فصل في حقيقة السكون** وان مقابل الحركة ان السكون هو ذاته كيف يكون الحركة مقابله حيثما اعلم ان كل جسم اذا لم يتحرك في شيء
معين من احد جها حصول المتغير من اين او كم او كيف وغيره وان عدم حركته في شيء نوعا على الغفوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى
العدم ولهم في ذلك بحث ان الاول ان السكون مقابل الحركة بالاتفاق والمقابل بينهما لا يتحقق الا اذا كان مفهوم السكون عدم ملكة الحركة
مدرود المتقابلات متقابلة فان احد وجهي الحركة اولا بانها كمال اول لما بالقوة لا بد ان يوجد في حد السكون مقابل شيء من اجزاء هذا
التعريف فاذا جعلنا السكون وجوديا فلا بد من حفظ الكمال اذ او كل وجودي فهو كمال ثم يتعين ان نذكر في حده ما يقابل احد الضدين
الاخرين فاما ان يقول انه كمال ثان لما هو بالقوة او يقول كمال اول لما هو بالفعل فعلى الاول يلزم ان يكون قبل كل سكون حركة اذ لا
يمكن ثانيا وعلى الثاني يلزم ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن اولا ولا لا زمان بالطلان فكذا المقدم ان فيتعين ان يورد في رسم السكون
مقابل الكمال وهو الامر العدمي لا غير واما اذا رسمنا السكون او لاعتبار بالامر الوجودي وهو حصول في حيز فلا بد من تقيده بما شوهد
او ما يراد فيه فلا يمكن الا بذكر الزمان او ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زمانا او اكثر من ان او الحصول فيه بحيث يكون
قبله او بعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا يعرف الا بالسكون فيلزم الدور وهو ممتنع فيتعين ان يكون الرسم للحركة اولا
وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون لوجب يكون متقابلا له وذلك لا يتأتى الا اذا كان عدميا واما الحجة الثانية فهو ان في كل صنف من
اصناف الحركة امر اعدميا تقابله فالنمو وقوف مقابله وكذا الاستحالة سكون يقابله وللنقلة عدم يقابلها وكذا السكون المقابل
للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ولا المقابل للاستحالة هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير فكذا السكون المقابل للحركة الاينية وغيرها
وليس في البحث نظر كما زعمه بعض الفضلاء ثم زعم بعضهم ان المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها وقيل المقابل لها هو الذي
وقع في الامتداد وكل من القائلين حجج على صحة رأيه والحق ان السكون في المكان مقابل للحركة منه وللحركة اليه جميعا فان السكون ليس

حركة خاصة الا انه لما كان كل حركة سكونا في جهة مقابلها بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجسم ثم لو احسا ان يكون المقابل للحركة الطبيعية سكون
طبيعي لكان المقابل للحركة الطبيعية الى فوق هو السكون الى فوق لا ان ذلك مع الطبيعة الذي في جهة التحت في المقابل للحركة الى السفل [illegible]
في السفل لما علمت ان المقابل للحركة هو السكون في المشهور واما كيفية خلو الجسم عن الحركة والسكون جميعا فذلك بثلثة امور الاول في الجسم الذي
يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الافلاك والعناصر فهو غير متحرك عن مكانه ولكنه ايضا ليس ساكن لان السكون عدم الحركة عما من شانه ان
يتحرك فاذا لم يكن من شانه الحركة لم يكن ساكنا بل ثابتة في احيازها لا ساكنة ولا متحركة والثاني كل جسم فلم تماسه محيط واحد [illegible]
مثل السمك في الماء السائل والطير في الهواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن [illegible]
غير ثابت في مكان واحد زمانا والسكون لا يعقل في ذلك الثالث كل ان في زمان الحركة [illegible] بها في الجسم فيه
ساكن ولا متحرك لان الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فاذا استحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكنا [illegible]
كل واحد من الامور الثلثة نظرا اما الاول فقد مر ان القبول لا الامكان الماخوذ في تعريف العدم [illegible] بعضهم ما هو [illegible]
فكليات العناصر يمكن ان يسمى عدم حركتها في الآن سكونا واما الثاني فهو مع ابتنائه على ما ذكر فيه على مذهب القائلين بكون المكان
سطحا يمكن ان يقال ان كلا من السمكة والطير ساكن في مكانه وان تبدلت عليه السطوح لان ذلك لم يقع من قبله [illegible]
فان الحركة لا بد فيها من فاعل مؤثر وقابل متأثر فاذا لم يفعل [illegible] قابل موجود تحركها فليس هناك الا السكون فقط واما الثالث
فنقول فيه البحث في كل ان من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون وان لم يتصف بالحركة فان قلت اذا لم يتصف
في الآن لم يكن الموضوع متصفا بالحركة في الآن فيتصف بمقابل الحركة وهو السكون فيما مقابل الحركة في الآن عدم الحركة [illegible]
بان يكون في الآن [illegible] العدم فلا يلزم ان يكون الجسم متصفا في الآن بذلك العدم بل الحركة الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن
في حدوده نعم يخلو الجسم في كل آن من زمان حركته عن الحركة وذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا متناقضين كما عرفت [illegible]
وسكون لان الزمان ماخوذ في حد كل منهما وايضا رفع الاخص لا يستلزم رفع الاعم والحركة في الآن اخص من الحركة مطلقا والتي [illegible]
الجسم في الآن من طبيعة الاخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الاعم فصل في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة [illegible]
ان الحركة كمال وصفة وجودية لموضوعها وعرفت انها متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الامور او وحدة [illegible]
عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان اذ لا بد في وحدة كل عرض فان البياض الموجود في احد الجسمين غير الموجود في
الجسم الاخر واذا عاد بياض جسم بعد زواله لم يكن العائد هو الذي زال ولو كان البياض لا يتكثر بالنوع او بالجنس لتكثر موضوعه
بالنوع او بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعا او جنسا تكثر الحركة بهما وذلك لانه في تكثر الانواع من اختلاف الفصول الذاتية
والاضافة الى الموضوع من الاحوال العارضية لسائر المقولات العرضية لا مدخل في ماهياتها ولذلك يجوز ان يجتمع سائر المقولات

في موضوع واحد فالحركة الواحدة ما لم [illegible] موضوعها وزمانها [illegible] فيها واحدة واذا اختلفت شيء منها تعددت الحركة [illegible]
لا نوعا وانما يختلف بالنوع اذا اختلف مبادئها ومنتهاها وما فيه [illegible] فينبغي ان يكون احدى الحركتين من [illegible]
ويكون الاخرى على الاستدارة ومثل ان يكون احدى الحركتين من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى [illegible] السواد والاخرى [illegible]
[illegible] الى السواد واما [illegible] الصاعدة والهابطة [illegible] اذا اختلفت [illegible] شرائط واحوال [illegible]
[illegible] لم يكن واحدة بالنوع وربما يظن ان التسود والتبيض وان اختلف [illegible] طريقها واحدة ولكن [illegible] ان الصعود [illegible]
النزول بالنوع بل بالاعراض [illegible] خطأ وكذلك المستقيم والمستديرة [illegible] الحركة نوعا الا ان الخط المستقيم
كما لف المستدير بالنوع وكذلك [illegible] المستديرات [illegible] الحركات [illegible] السواد [illegible]
البياض لا اختلاف فيه الحركة [illegible] المنقسمة في النوع لا بتضاد [illegible] والسرعة والبطوء لا يختلف بها الحركة في النوع اذ [illegible]
صنف من الحركة واما الحركات [illegible] الجنس فالحركة في الكيف التي [illegible] الحركة لا توصف بالوحدة [illegible]
بالهوية [illegible] علمت ان الحركة من حيث كونها حركة [illegible] فهي واحدة كما ان العشرة من حيث انها
غير منقسمة فهي وان كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها وقد مر انها وجود [illegible] سواء كانت [illegible] القطع [illegible] التوسط [illegible]
بعضهم عن تلك الشبهة بان مثل الحركة الواحدة في انها قد تقدم منها شيئا ويكون [illegible] محفوظ الوجود مثل صورة البيت التي
يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد [illegible] ما يقوم مقامها وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات [illegible]
ليس كل البيت والشخص من الحيوان والنبات فان كلا منهما صورة [illegible] وحدتها بعينه وحدة الكثرة بالقوة [illegible]
ذكر في البيت والشخص [illegible] التفصيل [illegible] فانه يستحيل ان يكون [illegible]
الفاسدات صورة ثابتة [illegible]
يكون [illegible] لصورة واحدة او قوة واحدة يستحفظ ان التحلل الواقع [illegible]
[illegible] المنقوص [illegible] قبل [illegible] التركيبات [illegible]
[illegible] السائل [illegible]
كوحدة البيت [illegible] بل [illegible] بالوحدة منها [illegible] وحدة الموضوع في النمو والذبول [illegible] والحركة الفلكية [illegible] الذي
يكون [illegible] ماض ومستقبل [illegible] ابدا [illegible] الصورة المتجددة [illegible]
صورة واحدة عقلية باقية [illegible] عند الله [illegible] المتجددة السابقة [illegible] القطع [illegible]
يكون وحدتها بالعرض ووحدتها [illegible] كوحدة [illegible] عقلية [illegible] بالقوة والعلم عند الله

فصل في حقيقة السرعة والبطوء وانهما ليستا بتخلل السكون لما استحال وجود حركة غير منتهية الى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون
السرعة والبطوء بتخلل السكنات اما الاول فلانه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية واللازم محال لما سبق من حيث
الجواهر فكذا الملزوم وبيان الملازمة بان الحركة مطابقة للمسافة والمسافة لاتصالها باتصال الجسم وهو متجزى الى لا نهاية فالحركة غير
في التجزية واما الثاني فلو كانت حركة السريع من حركة الاخرى من الحركة ابطأ منها لاجل تخلل السكنات يلزم ان يرى المتحرك ساكنا والامر
منفككا وذلك لان نسبة زمان السريع الى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء الى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة احدهما عشر
زمان حركة الاخر وكان المقطوع من مسافة احدهما الالف الوف من مسافة الاخر والعشر في الاحد والترك لوجب ان يرى البطيء حركة ساكنا
في خلال حركته المحسوسة متصلة في اجزاء من ذلك الزمان نسبتها الى الاجزاء التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع الى مسافته كما في حركة
الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب فصل في احوال متعلقة بالسرعة والبطوء
منها ان كلا منهما مشترك معنوي بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة والكمية والكيفية لاتحاد حدهما في الكل اشتراكا اما في قطع
للمسافة في زمان اقل ومنها ان من اسباب البطوء في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة
معا جميعا ومنها ان التقابل بين السرعة والبطوء ليس بالتضايف لان المتضايفين متلازمان في الوجودين وهما غير متلازمين في الوجود بل في العدم
وليس تقابلهما ايضا بالثبوت والعدم لانهما ان تساويا في الزمان كان السريع قاطعا من المسافة ما لم يقطعها البطيء وان تساويا في
المسافة كان زمان البطيء اكثر فلاحدهما نقصان المسافة وللاخر نقصان الزمان فليس جعل احدهما عدميا اولى من جعل الاخر
فلم يبق من التقابل بينهما الا التضاد لا غير ومنها ان تقابل السرعة والبطوء لما كان بالتضاد كما مر والمتضادان اذا قبلا الاشد
والاضعف فيجب ان يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد ان ننظر انه كيف يتصور سرعة لا اسرع منها وبطوء لا ابطأ منها فنقول ان
المراد من التحريك لا بد وان يكون متناهية فلها غاية في السرعة لا ابعد منها واما الغاية في البطوء فهي ايضا يوجد باعتبار القوة
كما لو قوام المخروق او الطبيعة في المقسور للقسرية وغير ذلك ومنها ان العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعثها الى بعض معاصريه
بعض الاشكالات العديدة الاشكال لقوله لما امتنع وجود حركة من غير ان يكون على حد معين من السرعة والبطوء وجب ان يكون
مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية بالسرعة والبطوء غير متحصل المهية الا بالزمان فاذا الزمان مدخل في علية الحركات الشخصية
يمكن ان يحصل حركة معينة علة لوجود الزمان ولا يمكن ان يقال الحركة من حيث هي حركة علة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما ان
الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة ما متشخصة بها لان الحركة ليست من حيث هي حركة علة للزمان والا لكان جميع
الحركات مدخل في علية تمامي على الزمان من حيث هي حركة خاصة متشخصة في الخارج فما وجه حل هذا الاشكال انتهى كلامه واقول الصادق
لا حد فيه الذي خطر بالبال احيحما اشرنا سابقا ان عروض الزمان للحركة انما هو في ظرف التحليل فان الحركة والزمان كلاهما موجودان

لوجود واحد

بوجود واحد فعروض الزمان للحركة التي تتقدر به ليس كعروض عارض الوجود للمعروض بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس في الوجود
ومثل هذه العوارض قد علمت انها متقدمة باعتبار ومتاخرة باعتبار فالحركة من حيث تتقوم بالزمان المعين في الخارج لكن الزمان
المعين عارض لها اي للحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو لها علة المعيد منها لحب الوجود والتعين وهي لها علة لقابلية
كلها في ظرف التحليل العقلي واما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لانهما شيء واحد فصل في تضاد الحركات اما
الاجناس فلا تضاد بينها فيجوز ان تجتمع الاستحالة والنمو والسعادة في موضوع واحد فان تعاندت في وقت فذلك ليس لماهيتها بل لامر
خارج واما التي تحت جنس واحد كالتسود والتبيض فهما متضادان وكذا النمو والذبول فكل منهما احد
اعلم ان تضاد الحركات لا بد وان يكون متعلقا بشيء من الامور الستة التي يتعلق بها الحركة فنقول العاد للحركتين ليس هو الموضوع
لان الاضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها الى فوق طبعا والماء في حركته الى فوق قسرا ولا ايضا هو الزمان فان
الزمان نفسه لا تضاد ولا ايضا لاجل المسافة لان ما فيه الحركة قد يكون متفقا والحركات فيه متضادة فان الطريق من السواد الى
البياض قد يكون بعينه من البياض الى السواد والحركة الى البياض ضد الحركة الى السواد وكذا تضاد التضاد الفاعل بالجملة فالاسباب
المتوسطة فاذا لا اضداد لها فكيف تضاد الحركات لاجلها فبقي ان يكون لاجل ما منه وما اليه فمقابلهما متضادان بوجه من الوجوه فهما
اذا كانا متضادان بالذات كانت الحركة متضادة وما كيفما اتفقت فان الحركة من السواد اذا لم يكن توجها الى البياض بل الى الاشتقاق
لم يكن ضد الحركة الى السواد فالحركات المتضادة هي التي اطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض او يكون
تقابلها بالقياس الى الحركة او قد عرض لاحدهما ان كان مبدأ الحركة وللاخر ان كان منتهى لتلك الحركة وليس في الكان شيء لحركة
متعلقة كالطرف فيكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدأ يجب ان يكون تضاد المتعلق به
بالعرض وذلك يجوز ان يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية واخلافه جوهر المتعلق كالحركة فان الجسم الحار والبارد
ان تعارضهما وهو التسخين والتبريد والتضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فان الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث
طرفها فقط بل من حيث هو مبدأ او منتهى فان جوهر الحركة يتضمن التقدم والتأخر لان حقيقتها مفارقة وقصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ
والمنتهى فالاطراف من حيث هو مبدأ او منتهى يتعلق بها الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وان كانت غير مقومة لموضوع الحركة
فالضدان ذاتيان للحركة وليس ذاتيين للطرفين فصل في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا
المستديرات المتخالفة الاتحاد لا تضاد بعضها لبعض لاجل هذا الاختلاف وذلك لان الاختلاف في الاستقامة والاستدارة
ليس خلافا في امرين متواردين على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة كالخط يمتنع ان يستحيل من استقامته الى الاستدارة الا
بالانقطاع والاستدارة ليس بضد لها فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لانها لا يتعاقب

على موضوع واحد على انك قد علمت ان ليس لتضاد الحركة التضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستدير لغير ما بسبب الطرفين فمن الممكن ان يكون
المستديرات غير متناهية لان نهايتها بالقوة وتتوهم بين اثنين خط مستقيم واحد فيلزم ان يكون لكل حركة فيهما اضداد لا نهاية لها بها لما بالامكان
لكن ضد الواحد واحد بالفعل او بالقوة وهو الذي في غاية البعد عنه على ان تلك العشر التي الضد النوع لا باشخاص نعم لا مانع من ان يقع في امور
لا تضاد لهما بالذات تضاد من جهة اخرى في معان اخر كما ان التوسط في الاخلاق مضاد للنقص وللافراط كليهما والنقص والافراط
متضادان تضادا ذاتيا وتضادهما للتوسط تضاد بالعرض لاجل معنى اخر وهي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط والرذيلة معنى يلزمهما
وعندما هي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار وطرف ما باعتبار اخر وذانك الطرفان طرفان ما باعتبار وهما طرف واحد
باعتبار اخر قالوا لا تضاد بين الحركات المستديرة وان اختلفت في الشرقية والغربية لعدم اختلاف في النهايات فلكل حركتين متضادتين
فلا بد ان يختلف في النهايات وهذا ليت شعري فيه موضع تامل ثم انك قد عرفت كيف تضاد المستقيمات وعرفت ان الصاعدة
والهابطة متضادان ان تمامهما حركتان مستقيمتان ولهما ايضا تضاد اخر خارج عن الحركة وهو كون احد الطرفين علوا والاخر سفلا فالحركة
ذات الضد هي التي باخذ قرب ما في طرف يفعل الى طرف بالفعل ضد ما هي التي بعد ان مسها ذاهبة الى المبدأ الا الى ...
الحركة على التوالي للبروج ضد الحركة على خلاف التوالي ولا الحركة على احد نصفي الدائرة ضد للواقعة على النصف الآخر لان الدائرة ...
فيها قوس من قوس مع ذلك التوجه الى كل حد عين التوجه منه والمطلوب فيها الى كل حد عين المهروب منه **فصل** في ان كل حركة مستقيمة
منتهية الى السكون اجمع المتقدمون على ان بين كل حركتين مختلفتين سكونا كالحجر الرابع الا وكان الشيخ لا يصير ما شاك ...
وسا ساما لا افرايين وبين الا بين زمان لا استحالة التتالي وذلك الزمان لا حركة فيه ففيه سكون والجواب اولا بالنقض لاجزاء الميل
لكل حد مفروض في المسافة فيلزم ان لا يوجد حركة متصلة في العالم وثانيا بالحل لان المباينة حركة وكل حركة لا يوجد الا في زمان والزمان
لا يوجد الحركة فيه الا ان طرف المباينة طرف ليس الشيء فيه مباينا بل هو اخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان وهو عين ان المماسة وقت
في آن حفظ ولا استحالة في ان لو جد في طرف زمان المماسة خلاف المباينة وهو المماسة الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعدة بالهابطة
منهما حركة واحدة بالاتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا خلف ... وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين بشرط ان
يكونا خطا واحدا كما اذا كانا متصلين على استقامة كخطين ... في الوحدة الا اتصالهما الا ان لا يكون الحد المشترك موجودا
الا بالقوة فكذلك في الحركتين لا يجب في وحدتهما لو وجد الحد المشترك بالفعل ... لو اتصلت الحركتان لكانت غاية الصاعدة ...
الى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصودا من جهة واحدة والجواب ان هذا انما يلزم لو وجب اتصال الحركتين في وحدتهما وبطلان
الحد المشترك الصاعد والهابط وليس كذلك فلم يلزم ما قالوه الرابعة وهي ايضا قريب لما اخذ مما سبق انه لو امكن ان ... النزول الى ...
من غير ان يقع بينهما زمان لكانت القوة على التسود قوة بعينها على التبييض فلا سيما الاحد في السواد لكانت قوة على التسود

قوة على التبييض

قوة على التبييض فيلزم ان يكون الابيض فيه قوة على البياض وكذا الاسود فيه قوة على السواد وذلك محال لان الشيء لا يكون
قوة على نفسه والجواب انه عند كونه ابيض لا ياخذ في التسود لان التسود انما هو بعد طريان السواد وذلك لا يوجد مع البياض بل يوجد
بعد البياض فلا يلزم ما قالوا ثم نقول انه يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبييض لا يكون في الابيض قوة على البياض مع وجوده
ولو سلمنا انه حال كونه ابيض ياخذ في التسود حتى يكون فيه قوة على البياض لكن حال البياض ... منتظر الوجود بالقوة فهذه ...
المورد ... فهذه الحجج كلها ضعيفة والحجة البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في اثبات هذا المرام وهو ان الميل
العلة القريبة لتحرك الجسم من حد الى اخر في المسافة والموصل له الى ذلك الحد لا بد ان يكون موجودا للموصل اليه اذ ذلك حكمه وجود وعدمه
الوصول فاذا الميل الذي حرك المتحرك الى حد من حدود المسافة فلا بد من وجوده في آن الوصول ولا امتناع في ذلك لان الميل ...
الوجود باطل ثم اذا رجع الجسم في ذلك الحد فلا بد له للرجوع من ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لان الميل الواحد لا يكون علة للموصول الى حد
معين وللمفارقة عنه الميل حدوثه في الآن ولبطلان حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع ان
يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل
الاول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكنا وهو المطلوب اقول هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب ان يعلم ان المراد
من المفارقة في قولنا ان الميل الواحد لا يكون علة للموصول الى حد وللمفارقة عنه المفارقة الرجوعية والا فالقطعية بلا نقض البرهان
بالوصول الى احدود المسافة والمفارقات عنها اذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة الى الميول المختلفة والميلان
المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد ومن الاعتراضات الفخرية قوله ان هذا منتقض بالحركات الكمية و
الكيفية فان تلك الحركات غنية عن الميل وهو مبدأ هذا البرهان اقول هذه كالمواخذة اللفظية فان بدل لفظ الميل بما يجري
مجراه في كونه سببا قريبا لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه والرجل العلمي كيف ضيع عمره بمثل هذه المواخذة ومنها انه اذا فرضنا
كرة مركبة على دولاب ... فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فانها تماس في ذلك البسيط في كل دورة آنا واحدا لا قبله
ولا بعده في تلك الدورة ثم اجاب عنه بجواب سخيف لا نطول الكلام بذكره ثم بالاشتغال بما لا طائل فيه فاقول ستعلم الجواب عن
شبهة الدولاب مما ستسمع في دفع شبهة الحجة المرمية ثم قال فاما المنكرون لهذا السكون فاقوى ما لهم ان الحجر لو وقف بين
حركته الصاعدة والهابطة فلا شك ان طبيعته باقية عند الصعود فالقوة القاسرة ان كانت اقوى من الطبيعة فالحركة الى فوق باقية
وان كانت اضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الطبيعة للهبوط وان تساويا كان الحجر ساكنا فنقول هذا القدر من القوة
القريبة يجب ان لا يتقدم لذاتها والا لم يوجد فلعدمها سبب ولعل كان سببه مصادمة الهواء المخروق الى ان حدث سببا مضعفا
للميل الغريب فذلك انما يكون في حال الحركة لا في حال السكون فيجب ان لا ينعدم ذلك القدر من الميل الغريب في الحجر كان العود ...

الا دفع واقع فاذا لم يوجد نكتة فذلك السكون لا يكون طبيعيا الا ان الطبيعة معوقة عن ميلها الطبيعي بل قسريا فرضوا حجرا صعد الى ان
القاسر عن الحجم قوة غريبة يسكنه بعض الاحيان وهذا هو الذي جعله الشيخ سببا للسكون في الزمان الثاني ولكن هذا يبطل بوجهين
احدهما ان القاسر لو افاد القوة القريبة ولم تعد قوة مسكنة لم يحصل السكون وان لم تعد فالضدان متلازمان ... و
ثانيهما ان تلك القوة في اول افادة القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة اما لوجود المانع في
الطبيعة فعند مغلوبيتها لم يمكن لها ان تعدوا ما عندها قوة ما فان حاجة الى القوة المسكنة فوجب ان يبقى ذلك التساوي ولا ...
مغلوبة فلا مرجح لحجر المرمي والحق ان الشيخ ذكر في باب الخلاء انه لولا مصادمة الهواء المخروق للقوة القسرية ...
الى سطح الفلك فهاهنا ذكر ان القاسر يفيده قوة مسكنة في بعض الاحجار والجمع بينهما مشكل اقول فاعل هذا السكون هو الطبيعة
لكن بشرط ضعف القاسر وعلة ضعف وجود الطبيعة مع اعداد مصادمة الهواء المخروق الذي وصف فلان الوصول ...
السكون الاثر ضعف القوة القسرية تدريجا وعلى سبيل التزايد لمصادمة الهواء وسبب تزايد الزيادة هو الذي ذكره بان ...
اعمال في سبب السكون وهذا معنى قول الشيخ ان القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الاحجار يعني ان القوة التي كانت محركة الى فوق ...
مع الطبيعة صارت عند ضعفها واجب الحصول فان الحجر في اخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضروريا فلا ...
علة كان سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يتوجه ما يقال الحجر في الفوق لانها اذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة ...
اشهر في ذلك جدا من وجوه الاول ان السكون من الاعدام التي يحتاج حصولها الى علة كيف ولا يخلو السكون عن احد الامرين اما وجودي
كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان او كم او كيف او غيره زمانا واما الازم لذلك لما الامر الوجودي ... علته وجود ...
فيه عدم الحركة الثاني قوله اذا زالت تلك ... عادت الطبيعة لا معنى له لان الامر الضروري للواجب الحصول كيف زال ...
ان لوازم الماهية ليست كما زعمه فانها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجيا كان او ذهنيا عند بعض ومعلولة للماهية ...
بعض اخر ولعلة الماهية عند بعض اخر والحق عندنا انها معلولة بالعرض مع علات تعد بدلا منه حصولها عن حصول علة الماهية ...
ان السكون زماني قال الانقسام ما لا انقسام زمانه فكل مقدار من السكون يعرض من الحركتين فيمكن الاكتفاء بان ...
ما سبب التعيين لزمانه والجواب ان الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة والمعاون ... وغير ذلك ...
اسبابا للمقادير السكون ومما تمسك نفاة السكون ان الحجر العظيم النازل اذا عارضه في مسلكه حبة مرمية الى فوق ...
سكنت الحبة عند اللقاء يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة واجيب في المشهور بان الحجر ... بمصادمة ريح الجبل ...
قبل ملاقاة المحل ثم لما ورد عليهم انا نشاهد ان الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهام عند ...
على فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا لو اوقف الجبل ليس بمحال قال الامام الرازي هذا وان كان بعيدا لكنه ممكن ...

اليه فوجب

اليه فوجب ... اقول ... ان البرهان ما اعترض ذلك فان البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة ... حقيقية ... فان الحركة ...
الحركة حاصلة ... السكون بالذات فقد انتهت الحركة الاولى بالسكون ولا اشكال في كون الجسم ساكنا في بعض زمان الصعود ...
معه بالعرض وان كانت الى جهة حركة الطبيعية ... بالقوة القريبة معه صعد فصل في انقسام الحركة بانقسام ما ...
لما تكلمنا ... في الاحوال الحركة فنتكلم فيما هي كالانواع لها اما الحركة بالذات فتنقسم الى الطبيعية والارادية والقسرية واما مطلق الحركة فتنقسم ...
اقسام الثلاثة المذكورة والتي بالعرض وان لم يخرج العرضية عن الاقسام الثلاثة فنقول كل ما يوصف بالحركة فاما ان لا يكون الحركة ... حاصلة
فيه او لا بل فيما يقارنه ... فالاول ... الذي حركته بالعرض والثاني اما ان يكون سبب حركته موجودا فيه او خارجا عنه فان خرج فالحركة
قسرية والذي ليس كذلك ... فاما ان يكون له شعور فالحركة نفسانية والا طبيعية وقد يشكل عليهم الامر في بعض الحركات انها ...
قسم من هذه الاقسام لا سيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فانها ...
في الفرق مسالك مذكورة في كتب الطب سيما في شرح الكليات لكتاب القانون وقال العلماء ان حركة النفس ... باعتبار ...
طبيعية باعتبار ... يتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن الشخص ...
بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان ...
الاعتراض عليها بانها ارادية للنائم فيلزم ان لا يتنفس لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بها ارادية ...
... شعور واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية وطبيعية النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الاجزاء
وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية ...
الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل بل كمية قال قيل الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة ولا يكون الا صاعدة او
... على ما صرحوا به فلما ... انما يكون ذلك في البسائط العنصرية واما في غيرها كالطبيعة النباتية والحيوانية تفعل حركات
الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط والاخرى
من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل ...
المقصد ... والاحتياج الى هذين ... يتعاقب لحفظ ... الاثار المقصودة من القوة الواحدة اقول الاولى تخميس الاقسام
في الحركة فان هاهنا قسما اخر من الحركة بالذات ان يسمى تسخيرية وهي التي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة ... بالذات لا بالقصد الزائد
ولا حاجة فيه الى ... هذا القسم ان يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بلا استخدام او بالذات واما ان يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالارادة
الزائدة او باستخدام الطبيعة ومن هذا القسم ما نسب الى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فانها تفعل باستخدام النفس ...
المشهور من قدماء الحكماء ان الفلك له طبيعة خامسة وحيث لم ينبه المتاخرين على مرامهم ذكروا في ابطاله وجهين احدهما ان

حركات الافلاك وان لم يكن طبيعية لكنها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اجرامها لان الاجسام الفلكية ليس مبدأ الامر غريبا عن الجسم فكما ان الطبيعة [illegible]
ان كل قوة فهي انما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الاولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع
ان يسمى طبيعيا لانه ليس بنفس ولا ارادة ولا امر حاصل من خارج ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير تلك الجهة ولا ايضا مضادا لمقتضى
طبيعة لذلك الجرم فان سميت هذا طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة وعلى هذا قال بطلميوس ان [illegible]
ولزم لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق اقول حركات الافلاك كما اشرنا اليه طبيعية ولها طبائع متجددة مباشرة [illegible]
وليست طبائعها مباشرة لنفوسها وعقولها وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع **فصل** في ان المطلوب بالحركة
الطبيعية ماذا كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر او كونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة [illegible] اليها
فعند زوال القاسر تعود الطبيعة الى حالها وكذا عند خروجها عن القوة الى الفعل يحصل لها كمالها لكن في الحركة الاينية [illegible]
وهو ان الاثقال بعد صعودها اذا عادت الى اسفل فهي ليست طالبة لنفس المركز وكذا الخفاف ليست طالبة لسطح الفلك [illegible]
ممتنع لان الارض لم يكن لها بكليتها حصول المركز وكذا النار لا يمكن الا لجهاتها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز ان يكون
امرا ممتنعا ولان الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يسفل عن النار [illegible]
طالبا للمحيط لكن النار اعلى [illegible] اذا وضعنا [illegible] على الهواء [illegible] الى فوق كما اذا [illegible]
في اناء تحت الماء ولا يجوز ايضا ان يكون مطلوب كل منها المكان المطلق [illegible] المطلق [illegible]
الامكنة ولا يجوز ايضا ان يكون المطلوب القرب [illegible] الا ان الحجر المرسل من [illegible]
الاحتمالات فالحق ان الباقي ان مطلوب الطبيعة هو الحيز مطلقا بل مع شرط الترتيب فان الملائم للماء ان يكون تحت فوق الارض
وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتضاء في العوام للارض ومناسبة الرطوبة والسيلان للهواء وكذا [illegible]
لو لم يكن احارة الطبيعية على هذا الترتيب تفسدت بمجاورة الاضداد فان الجهات لغيرها غير مطلوبة [illegible]
فالقصد متوجه الى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلتها والدليل على ما ذكرنا ان المكان قد يكون طبيعيا والترتيب
غير طبيعي كالهواء المحصور في [illegible] مرفوعة عن الهواء حيث [illegible] الماء [illegible] الى الهواء [illegible] الماء
عنه متصلا في مسام [illegible] لضرورة عدم الخلاء فان قيل هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي او الطلب للطبيعي قلنا يمكن [illegible]
ما يجمع او لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط [illegible] وذلك باطل قطعا **فصل** في
ان مبادي الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد [illegible] الابداعية فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية
المستديرة الوضعية والكيفية النفسانية او يستحيل فيها الاشتداد والكمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف سائر الاستحالات

كالتسخين

كالتسخين والتبريد والتلوين والتطعيم والترويح وغيرها [illegible] الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدأ هذه الامور غير [illegible] لازم
التعطيل في الطبيعة وهو محال واما الاجسام الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض ومنع بعض الحركات فيها فيجوز
ان يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز ان يجتمع مبدأ الحركة المستقيمة ومبدأ الحركة المستديرة في جسم واحد [illegible]
اذا خرج عن مكانه وفي طبيعته مبدأ بها يتحرك [illegible] الى المطلوب [illegible] باستدارة عنه فيه بالطبع وهو محال [illegible]
المستدير انما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن [illegible]
لا [illegible] الا بتوسط الطبيعة لانه قد مر ان [illegible] الخارجي [illegible] الطبيعي [illegible]
الحركة اذا كان الجسم في غير حيزه والمستدير اذا كان فيه فلذلك يجوز ان يقتضي الميل المستقيم في جسم اذا لم يكن في حيزه والمستدير اذا
كان فيه لانا نقول اقتضاء الطبيعة هناك شيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة وبالجملة افادة السكون فيه موقوف
على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لان اجزاء المكان المتشابهة **فصل** في تحقيق مبدأ الحركة القسرية
اصح المذاهب فيه ان يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل [illegible] القاسر [illegible]
ظاهر كلام الشيخ ان المبدأ هو الميل المستفاد من المحرك الخارج [illegible] الحركة القسرية [illegible] من القاسر
[illegible] الطبيعة [illegible] الى ان المبدأ هو الطبيعة [illegible] الميل القسري [illegible] الطبيعة
اعطاء الميول الطبيعية الملائمة وهذا كالمرض [illegible] والحرارة [illegible] الطبيعة المريض لخروجها عن مجراها الاصلي حتى تعود الى حال
الصحة [illegible] ما كان ملائما لها وكما الشكل المقوس [illegible] الطبيعة الارضية لخروجها بالقسر عما اقتضاها من الاستدارة [illegible]
اليها لوجود [illegible] الطبيعية التي هي حفظ الشكل مطلقا فلا منافاة كما بين في موضعه وكذا ذكر الشيخ لولا مضادة الهواء
المخروق حين ضعف الميل [illegible] المرمى الا بعد مصادمة سطح الفلك اقول وفي كلامه اشكال وهو ان مصادمات الهواء
كيف لا [illegible] من الميل الطبيعي حتى يحتاج الى ان يستند [illegible] من الميل القسري ويمكن ان يقال ان المصادمات مع الخروج عن الحيز
الطبيعي [illegible] الفعل [illegible] القوة [illegible] القوة الاصلية
لا يتم تحقيق هذا المقام وكشفه الا بالرجوع الى بعض اصولنا المشرقية وهو ان الصورة المقسورة [illegible] جوهر [illegible] الصورة
غير الصورة التي كانت [illegible] الصورة [illegible] النار [illegible] الى فوق [illegible] الصورة الموجبة
للخفة [illegible] ان يجتمع في وجود واحد صور كثيرة [illegible] الذاتية [illegible] في الموجودات [illegible]
يندفع ما قيل القوة المحركة الى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضا في الجوهر وقد كانت جوهرا والمذاهب الممكنة في
علة هذه الحركة اربعة لان هذه العلة اما ان يكون موجودة في المقسور او في الخارج عنه وعلى الاول اما ان يكون ما فيه [illegible]

ام لا فان لم يكن بما فيه فهو القول بالتوليد اي كل حركة تولد حركة اخرى وان كانت بما فيه فهو الذي يقال ان القاسر افاد الجسم قوة بها
يتحرك واما العلم الثاني في التقسيم الاول فالعلة المحركة جسم فاما على سبيل الجذب او على سبيل الدفع الاول قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف
الى الخلف فيدفع المرمي بقوة والثاني قول من يقول القاسر يدفع الهواء والمرمي جميعا لكن الهواء الطف فيندفع اسرع فيجذب
الجسم الموضوع فيه والمذهبان الاخيران باطلان لان الجذب والدفع ان لم يكونا بما فيه لم يحرك كما صح في كل ما على غيرها والكلام
عايد فيهما وان تعيا فالكلام في احتياجها الى العلة واما مذهب التوليد فهو ايضا باطل اذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته بل ما العلة عنده
لما يطلب في المذاهب الصحيحة هو الواحد منها لكن يحتاج تحقيقه الى النظر العميق بما اقسام الحركات القسرية فقد يكون لاجل
الماخارجا عن الطبع بالجذب كالحجر المرمي الى فوق او لا بالجذب كحجر على وجه الارض واما الحامل فهو بالعرضية شبيه لما الوضع فالمدير
القسر مركب من جذب ودفع وقد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكر المذاب عرض له تصعد الحرارة المستقر بالاعلاء وهبوط
بعد علوه لطبعه مستبدا عنه معاودة المستقر لانه اذا صعد على السلم عادم منقبض السحبين فيقال الى الاسفل وتحريك سعوده العارض من
النضيجة ميل فاعرض في حركة مستقيمة الى المستقر بل ما يرى العلة المستقرة واما الدحرجة فيما حدث من سببين خارجين بل
ربما كانت غير ميل طبيعي مع دفع او جذب كالكرة تدحرج على فوق الجبل واما الكمية ففي الزيادة مثل الاورام وكالتخلخل في الحلاوة
اذا انضجت ثم في النقصان كالذبول الذي بالمرض على الذي نسبه الشيخ فانه بالقياس الى الطبيعة الكلية حركة طبيعية وبالقياس الى
طبيعة البدن الجزئي قسرية واما الكيفية ففي الحرارة مثل السخونة اذا اسخن وفي البرودة الملكة كالامراض في سائر النفسانيات كالرذائل
الكلية والجهالات واشتداد التجمل والكف اسباب الرذائل على التدريج فانها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الانسانية وان كانت
فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الحاصل من النطفة والنبات من
البذر واما القسرية فكما حدثت لنا بالعدم وكما تعامل الاكسير على الجبل لمن كن حبها والمعدن في النفس ايضا قد يكون طبيعية
الهرم من الحيوان وجفاف الاجام لمرور الازمنة وقد يكون قسرية كالموت بالقتل او السم او غيره وكقطع الشجر **فصل** في ان
كل جسم لا بد وان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم او مستدير ان كل جسم بما هو جسم من شانه ان يتحرك من مكان الى مكان او
من وضع الى وضع وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون فيه مبدأ ميل الى جهة كذلك وان لم يكن فيه المبدأ فقبوله الحركة من مبدأ خارج يجب ان
يكون سهلا لان كل جسم يكون ميله الى جانب شديد فتحريكه الى غير ذلك الجانب صعب وان الشيء مع العائق لا يكون كهو مع عدمه
فلو قدر جسما لا يكون فيه مبدأ ميل اصلا فقبوله الميل الخارج لا بد ان يكون في غاية السهولة فيلزم مما ذكرنا ان يحصل وجوده
لا مبدأ ميل في طباعه والا لوجب ان يتحرك من مكان الى مكان دفعة واحدة واللازم ضروري البطلان وهو وجود حركة لا في زمان فا
فالملزوم كذلك وقد علم بيان الملازمة فهذا القدر في البيان يكفي للمستبصر الناظر وان لم يكف فلمقاومة الباحث فلنا طريق الحاضر

فنقول

فنقول ان لكل قوة جسمانية فانها تتصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل بحسب متعلقاتها من عدد او مقدار
وزمان ولا بد من تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد اثارها ومدة تاثيرها متناهيا وكذا زمان تاثيرها بحسب الشدة
وذلك لان زمان الحركة مقدار وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي … والحكم في الزمان يمكن فيه فرضهما في
جانب الازدياد وهو الاختلاف في المدة والعدة او في جانب التناقص وهو الاختلاف في الشدة …
ذو مقدار او عدد لان القوى الذي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد … فقد يكون بحسب
مقدار تلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي يجب بالمقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه واما مع فرض
في العمل نفسه من حيث تعدده وكثرته وبهذه الاعتبارات يصير ايضا فالاول تعرض فيه صدور عمل واحد منها من رماة
مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ومن ذلك ان
يقع عمل غير المتناهي في الشدة لا في زمان والثاني فرض صدور عمل عنها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات
سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه والثالث
فرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر
عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهي عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة هو ان يقع الاثر في الزمان الذي يوصف بالعشر في الان ظاهر ضرورة امتناع
ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام فلا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف قابل القسر بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك
القاسر له اضعف لكون ممانعته ومعاوقته اكثر واقوى لان الممانعة والمعاوقة يجب ان تكون بحسب الطبيعة فالجسم الكبير اقوى في الجسم الصغير ضعف تحريكه
لنا فنقول لا بد لكل حركة من امور ثلاثة مقتضية من زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطؤ وكل حركتين في القسر اذا فرض اتحادهما في امرين من هذه الامور
فلا بد من اتفاقهما في الامر الثالث ايضا وكلما تتفقان في واحد منها فلو اختلفتا في احدها مع اتفاقهما في الاخر فلا بد من اختلافهما في الاخر منهما
على تلك النسبة فاذا فرضنا جسما عديم الميل حركه القاسر بقوة معينة مسافة معينة فلا بد ان يتحرك في زمان معين اذ المطلق لا وجود له
الا معين واذا فرضنا جسما اخر له ميل طبيعي حركه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وان يكون زمان حركته اكثر من زمان حركة
عديم الميل لما لا لكانت الحركة مع العائق كهي لا معه واذا فرضنا جسما ثالثا حركه القاسر بتلك القوة وله ميل طبيعي نسبته فوق ميل قوة
ذي الميل الاول كنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي الميل الاول فرضا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الاول مثلا
حتى النسبة يلزم ان … زمان عديم الميل في زمان حركة عديم الميل في زمان ذي الميل الثاني فيلزم ان لا يكون للميل الثاني
اثر ويكون وجوده كعدمه هذا هو تحرير ما … شكوك وايرادات قد اوردت في هذا المقام نشير منها عدم التسليم لما … ميل

يكون نسبة ميله الى الميل في المثال الاول كنسبة البرهانين والمسافتين لاحتمال انتهائها الى الضعف الى ما لا اضعف منه ومنها عدم تسليم كون حركة
الميل القسري وان فرض وجوده على النسبة المذكورة مستندا الى كون نقص المعاوقة على قدر زيادة القوة بحيث لا يتعدد الامداد ونهاية ومنها ان
الزمان مقدار ... فلا يلزم الانطباق اذ ربما كانت الاولى حصة والجواب عن الكل بان مراتب الشدة والضعف في
القوى الكيفيات كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن ... ولهذا ان
الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول
في تنقصها وازديادها فالميل وان بلغ غاية الضعف فلوجوده اثر في المعاوقة اذ الوجود مبدأ الاثر لا محالة غايته ما في الباب ان يكون
حقيقة غير محسوسة وان حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما فرضنا لانه قبول المساواة والمفاوتة والعادية والمعدودية
التشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بان تلك الاحوال له بالذات ولما يتعلق به بالعرض فاقوى ما ذكروه من الشبه ههنا ان الحركة
اما ان يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان امكن فلنفرض زمان الحركة في ذي المعاوق ...
والباقي بازاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين وان لم
يكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور يكون بعضها محالا فلعل منشأ تخلف تلك النسبة ... الجسم عن المعاوق ...
في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال اذ ذكر ان حاصل البرهان ان وقوع الحركة عديم المعاوق في زمان ...
او لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة الاخرى حركتا الجسمين الاخيرين على النهج المذكور اذ امر محال هو تساوي زماني
ذي المعاوق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقوعها لا في زمان ...
... وهذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب ويمكن ايضا اختيار الشق الاول فان الاعتراض ... يكون الحركة ...
لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقتضية في الواقع فالجزم ... المستدل ...
الجسم العديم الميل لكانت في زمان لا محالة ولا يلزم تخلف اللزوم عن لازمه ولو كانت ... لزم تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق
وان صح فلم يكن في زمان وهو ايضا محال فوقوع الحركة في الجسم العديم الميل محال مطلقا وذلك الاعتراض ذكره جماعة من المتاخرين منهم الشيخ ابو
البركات وتبعه الامام الرازي ... وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا اخر ... واحد ...
ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يحصل من ذلك اليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور وتقرير الجواب بحيث يندفع ...
المتاخرين عنه هو ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ان عني به انها لا مع حد من السرعة والبطء تستدعي زمانا
فهو ظاهر البطلان لان الحركة لا تنفك عنهما وما لا ينفك عن الشيء لا يتصور اقتضاؤه امرا بدون ذلك الشيء وان

لم يكن

لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء وان عني انها مع قطع النظر عن حد السرعة والبطء تقتضي قدرا من الزمان وهو ايضا فاسد
لان نسبة الحركة الى حدود السرعة والبطء كنسبة الجنس الى الانواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها واعلم ان المحقق الطوسي في
شرح الاشارات مهد للجواب عنه مقدمة هي ان الحركة ان كانت نفسانية فلتنفعل ... في السرعة والبطء المتمثلين في النفس
بحسب الملائمة ... عنها الميل بحسبها وان كانت طبيعية فتحصل الحركة السريعة والبطيئة ... مبدأ الطبيعة او قسرية ...
... الشعور ثم بالملائمة وغيرها ... وان يحصل في غير زمان لو امكن ولو لم يكن ذلك ... الى التحدد ...
وحالا محدود بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق ... فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها حيث ...
تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسبب تفاوت في الميل في ذاته فحينئذ ...
بتميز السرعة والبطء يكون لشيء اخر ليس المعاوق اما خارج عن المتحرك كما خلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء والماء ...
غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عنه ...
الطبيعة او النفس الذي هو مبدأ الميل الطبيعي ... فان يلزم ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء و
يلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلوا ... تارة على امتناع عدم المعاوق الخارجي فتثبتوا امتناع ثبوت
الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد المقدمة اجاب عن
الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطء شيئا
اخر لما بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة
بنفسها لا تستدعي زمانا الا انها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء لكانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او ضعفه
لكانت ... او ابطأ من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منهما هف واعترض بعض الافاضل
عليه بان حاصل الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية ... في محل المنع وادعى ان الحركة بدون احد المعاوقين لا وجود لها ...
... من الدليل ... لم يتهدم ... واما المنع فهو ان قوله وكذا القاسر لا تفاوت ... او كانت ...
المفروض في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة في جهة القاسر سرعة وبطء في تلك
الصور فذلك هو مناط المعترض فانه ادعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطء و
هو محفوظ في الصور الثلث لا تفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ... تفاوت ... وان اراد ان القاسر لا يتفاوت
في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت سرعة وبطء فذلك ظاهر البطلان
وكذا الكلام في قوله وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق الحركة فيه ...

ان الحركة لا ينفك عن شرح الاشارات قال في هو الميل الاخر ذلك الامر لقول وقابل معاوقا يكون ان لا يلزم
ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا وقابل لقول ذلك الامر الاخر هو الميل
حد ما في السرعة والبطوء وهو كيفية قابلة للشدة والضعف انما تختلفان بالاضافة مما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس
الى الاخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضى الامر الشديد والضعيف
يجب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتشارها او غير ذلك وهو
الميل فهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر لا يجب ان يكون معاوقا
للمتحرك في نا بزه فلا نسلم ان ذلك الامر هو المعاوق الداخل او قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غيرهما كالقوة
للمغناطيس مثلا فانا نأخذ ما سد ما قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلناه فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس
ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان الذات الشيء لا يقتضي شيئا ويقتضي ما يعاوقه قلنا غير لازم
وانما يلزم لو لم يتعدد وغير الخارج كالطبيعة والنفس فان احدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كما في الطير اذا سقط عن مكانه وهو طائر
تمم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء سلمنا ذلك لكنه اصل المعاوق في كل في التحديد فلا نسلم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع
المعاوق الخارج عن الخلاء لان المعاوق الداخل كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل الى ءاخره وعدم القادر
لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني مبدا الميل الطبيعي لان المعاوق الخارج اعني القوام المذكور كان
تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولذلك استدلت الحكماء بحال الحركتين
الحركتين الى اخره اقول جميع اعتراضاته مدفوعة اما انه ادعى ان الحركة بدون المعاوق لا وجود لها ولم يبين بل هو من الدليل فغير
واما انه حصر الدليل بان حدد الحركة بين الطبيعة والقسر فلا ضير فيه لانه حد بين ان محدد النفسانية من النفس بحسب تخيلها وقوتها بالمبادئ
للامتناع والابطاء واما ما اورده المعترض على قوله وكذا الحركة لا تفاوت فيه فكان منشاه سوء الفهم لمراد المعلم من سوق الكلام
الغرض ان الحركة لما كانت امرا ذا مراتب في السرعة والبطوء لا بد وان يكون بسببها القريب امرا ذا تفاوت في ذاته حتى يكون لكل حد منه
تقتضي حدا معينا منها والقاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو غير قبيل قوله لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت
فان المشهور عندهم من مذهب الحكماء ان الجوهر لا يكون فيه الاشد والاضعف واما عندنا فالطبيعة ذات تجدد وتفاوت في ذاتها بحسب
الاختلافات راجعة اليها بالاخرة كما يطول شرحه ولنا سلك اخر في اكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه وقوله وكذا القاسر فلا
القابل لا تفاوت فيه لا الذي قدره المعترض واما ما ايراده بقوله لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر هو الميل الى قوله ولئن سلمنا فدفعه بان وجود حدة الميل
الصادر الى الطبيعة والقاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة او يتصور مع قوة واحدة ميل له درجات متفاوتة الحركة الذي عليه

لا تعقب

لا تعقب عند حد فان الجسم الواحد بقوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة وغلظا فلما كانت مساوية حركته في الغليظ
كانت حركته البطاء ولما كانت الرقيق اسرع من ان فرضت مسافة لا قوام لها اصلا لكان اللازم منه ما يزعم من ان الحركة
لا زمان لها لكنه محال فوجب ان يكون المسافة قوام مطلق الخلاء واما قوله لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غيرهما المعاوق من محدد
كالقوة المغناطيسية فمندفع بان الفرض جسما متحركا لا يوجد معه شيء مما ذكره فيه الامور الخارجة الا ما يكون من لوازم الحركة واما قوله فلا نسلم ان
غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لانا سلمنا ذلك فمندفع بان هذه الدعوى بديهية فالذي يقتضي شيئا الى ان الشيء لا يقتضي شيئا
ويقتضي ما يعاوقه والا لبطل المنع وايضا النقض لاجماع بحال الطير وسقوطه عن مكانه بالطبع وطيرانه بنفسه فيه ط الدفع بان النقض من
الامور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فيما لها الى الطبيعة السبب لانه كان القوة النفسانية وغيره ان الطبيعة تقتضي مقتضيا يعاوق الغير
واما قوله سلمنا ذلك لكنه احد المعاوقين لكن في علم دفعه بما مر واما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية الى اخره فمندفع بان
القاسر لو ورقه في القسر فيغير في الحركة الى الطبيعة فان القاسر لا محالة قوة جسمانية ذات وضع لا تفعل الا بمشاركة الوضع ملاقية او مجاورة ومحدودة
بمدة او غيرها بالاعداد ولا يستقل في الجسم المتحرك غير شيء منها الا بعد ان يكون ذا طبيعة فان المادة لا تتصف بالهيئة الا بصورة تخصصها
ما لم يكن لها تجوهر معين وتحصل باحد الانواع كما تحقق في مباحث الصور النوعية بتمامه واعلم انه قد سمعت مرارا ان المباشر
القريب لكل حركة سواء كانت نفسانية او قسرية او طبيعية هو الطبيعة فلا نحتاج في هذا المطلب الى اثبات المعاوق الداخل في الحركات
العسيرة الى زيادة خوض وايضا ان الحكماء اثبتوا بالبرهان ان لكل جسم جوهرا صوريا هو محصل جسمية وهيكل مادته ومبدا اثاره ومطابق مفهوم
فصله لكنهم ارادوا هنا ان يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدا للحركات في الميول طبعا وقسرا وتحديدها وبذلك يسمى طبيعة كما يسمى
باعتبار اخر قوة باعتبار وكمالا باعتبار فصل في ان القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك قد مر ان القوى لا تتصف بما ليس لها التناهي
وعدمه الا بحسب تعلقها بالمقادير والاعداد التي فيها او عليها اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية المقدار او العدد وكانت القوى
التي فيها الملحقة بها على المعنى الذي مر غير متناهية كما لا ينقسم محلها واما الثاني فهو ان القوى عليه بازاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة
غير متناهية وقد عرفت ان ذلك انما يعقل في احد امور ثلثة الشدة والعدة والمدة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلثة
فنقول اما انه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة فلان تلك الحركة اما ان تقع في زمان او لا في زمان والاول محال
والا لامكن ان يوجد حركة في زمان اقل منه لان لكل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة والثاني ايضا محال
لان الحركة عبارة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها ولاجل هذا يظهر ان مباشر التحريك لا يمكن ان
يكون قوة مجردة ايضا اذا كانت غير متناهية في الشدة واما انه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلانها اما
ان يكون طبيعية او قسرية فان كانت طبيعية وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم للتحريك عنها كقبول الاصغر اذ لو اختلف لكن

ذلك لا لاختلاف بالجسمية المشتركة بين الكل والجزء ولا بأمر طبيعي لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعيا لم يكن الحركة طبيعية في ذلك والا لما قسرية
المفروض عدمه لكن بعدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة فالجسمان لو اختلفا لم يكن ذلك الا لاختلاف
لا لأجل جوهر القوة بل لأجل مقدارها فيكون في الاكبر اكثر مما في الاصغر الذي هو جزؤه فهي في الاكبر موجودة وزيادة مقدرة وان كانت
قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فان المعاوق في العظيم اعظم منه في الصغير
فاذا تقررت هذه القاعدة فنقول يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكا غير متناه لان كل قوة جسمانية
منها في كل الجسم اعظم من التي في جزء الجسم فاذا فرضنا انهما حركتا جسميهما من مبدأ مفروض حركتين لا نهاية لهما يلزم ان يكون فعل الجزء
مثل فعل الكل وهو ممتنع وان حركت الاصغر تحريكا متناهيا كانت الزيادة على الحركة على نسبة متناهية اي نسبة مقدار الجزء الى مقدار
الكل فكان لكل القوة متناهية وهو المطلوب وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية وقد اعترضوا عليه من وجوه الاول ان هذا منقوض
ان كل حال منقسم بانقسام محله وهو منقوض بالوحدة والوجود والقوة والاضافات اقول اما الوحدة والوجود فعلمت
انهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات وهما من العوارض المتحلية للمهية في ظرف الذهن ووجود الجسم
كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما مر واما النقطة والاضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل من
حيثية اخرى كالنهاية للخط ومثل ذلك في الاضافة ولو فرضت اضافة عارضة للمنقسم بما هو منقسم كانت ايضا منقسمة بانقسامه
كالمساواة مثلا والمحاذات في كونها الثاني ان كون الجزء للقوة مؤثرا في شيء من اثر الكل منقوض بان عشرة من المحركين
ويقطعونه مسافة ما في زمان فلا يلزم ان يكون الواحد منهم يقدر بعقله عشر تلك المسافة او من تلك المسافة في عشرة اضعاف ذلك الزمان
لا لحركة اصلا فيجوز ان لا يكون للقوة الجزئية تأثير وان فرض ان لها نسبة الوجود كجزء النار الصغير لا يحرق جزء … اقول الجواب
انه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها الا لمانع خارجي لان كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية
يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال غير حال الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان
من الاجزاء فعله ولو عند الانفراد جزء الفعل الكل اذ لو لم يكن كذلك فهو عند الاجتماع اما ان لا يتغير حاله عما كانت فيوجب
ذلك المجموع قوة على الفعل وان تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من امر اخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون من اجزاء الصورة
بل اجزاء المادة القوة والقوة من الامر الحاصل عند الاجتماع واما ميال العشرة المتعلقون كل نقل فالتوزيع يقتضي ان يكون
جزء من الثقيل عند الاجتماع واما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفته التي عند الجزئية ولا المادة القابلة على صفتها
ذلك فلو لواحد تأثير في ذلك القابل لو فرض اعانه حين يضم اليه اثر القوة الثانية وهكذا الثالثة والرابعة الى ان يضم
بعض فاذا انضم اثر العاشرة الى الآثار التسعة لو وقع الحامل النقل لذلك المنفعل كما وقع اداء لحملة العشرة على تفاوت

حصول

حصول السبب المزيل للمانع اثره عليه او بعد الوجود بالفعل فيبقى المنفعل للمادة كما في الاكثار في الآثار التي غير … تأثير على نسبة
العظمة فانها لا تحرق لما سبقه القصد عليها ولولا مانع الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ولا يمكن … ان
الجزئية المفردة لا يقع الاطلاع على خصوصيات احوال الفاعل والقابل فيها الثالث ان الممكنات المعدومة ان لها وجود لا يمكن الحكم
عليه بالزيادة والنقصان وعلى هذا … البرهان … بانه كيف حكموا ههنا للامور المعدومة على … المقوى
بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة وهي سبيلها سبيل الاعداد التي لم توجد اقول انها من الممكنات المقوى عليها وان لم توجد بالفعل
التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال فان نسبة وجود الاشياء الى المبادي الفاعلة نسبة … الى
الى ذوات معينة لها فهذه النسبة … وكذا فان جزء القوة يستحق … ان يكون له … وكل القوة كذلك فالحكم بان
يستحق الجزء البعض مما يستحق الكل ليس حكما في الحقيقة على معدوم فان استحقاق موجود له وان لم يوجد مستحقها يكون القوة قوة
على فعل امر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه او لم يوجد بل وجوده في القوة غير … الوجود ووجوده بعد القوة غير …
الوجود ولهذا صح الحكم عليه … وانا فرضنا كون القوة متناهية وغير متناهية حال حصول
المستحق والمقوى عليه بل حال حصول القوة واستحقاقها وحكمنا بان استحقاق الجزء دون استحقاق الكل فمن هنا يلزم ان يكون
استحقاق الكل متناهيا فاذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم وجوب تناهيه ووجوب تناهي المقوى عليه سواء كان موجودا بالفعل او
بالقوة الرابع ان الارض لو بقيت دائمة في حيزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم اقول الحق في
جوابه ان يقال انه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه … وحاله ابدا فهذا ايضا مما يحكم العقل لاجله في الحكم بعدم بقاء شيء
من الاجسام دائما سواء كان بحسب الكمال نفسه او باعراض في المبادي واعدادها عليها مثل ان كل ما يلحقه الشيء لا يلحقه الا بتوسط وجود ذاته
امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه واشد امتنع كونها كذلك بتوسطها والذي اجاب به الشيخ في المباحث غير ذلك من ان السكون عدم
وليس فعلا وليس مما لا يتعلق بالزمان وذلك الزمان قد وجد عن قوة اخرى في عالم الحركة فليس يصدر عن قوة الارض من السكون فعل
لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب محرك اخر يفعل الزمان الى العالم … الذي به يكون السكون غير متناه
ان نقول ان السكون عدمي ولكن حصول الارض في حيزها من مقولة الاين وهو عرض من الاعراض وكذا كونها وشخصها وثقلها
ومادتها وسائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم وبعضها من باب الجوهر كجسميتها او الكل معلولة للطبيعة الارضية
لوجه مستفادة عنها بالمعنى الذي اشرنا اليه فمن قبيل ما يسمى المعارضة بدورات الافلاك فانها مختلفة بالزيادة والنقصان وهي غير
متناهية فان القوة المحركة للكرة القمرية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب في ذلك تناهي القوتين
لها يجب تناهي الحركتين وان لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة وجزئها تناهيهما والجواب ان

العقول بكثرة الغير وكثرة جهات المعلول فيه بنوع الا ان الجزئية والكلية فيه بحث خارج عن مبحثنا فانا نعني ان جزء القوة استحقاقا ويسمى الكل ان لم
جزء استحقاق الكل ويسمى به فلا بد من ان تكون اكثر او لا اختلاف فيها الا بالمقدار واما محركات الافلاك فهي قوى متى الكل
وحركتها ايضا متى لها الحقايق فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء من فعل الآخر ولا النقص ولا الزيادة بحسب الكمية وهذا كما ان الكل المستقيم
والدائرة لا نسبة مقدارية بها وعددية بينهما وقد مر ان الكلام ليس الا على تفاوت يسمى الكل ويسمى الجزء بل على تفاوت بينهما
فليس لاحد ان يقول عودات القمر اكثر من دورات زحل لما بينا ان المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة والنقصان فلا يمكن ان
تكون قوة بعض الافلاك على الفعل اكثر من قوة الاخر ليس شيء منها جزء للغيره السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فانها قوى جسمانية
وهي تفعل افعالا غير متناهية من الارادات والتحريكات ونقول انه يرفع هذا الاشكال بان محرك الفلك عقلية ضعيفا لان القوة
العقلية لا تحرك فاما ان تعد للحركة فقط او تعد قوة بها الحركة فان افادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة التي عليه لا فاعل التغير
المتناهية جسمانية وان كانت القوة العقلية معدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ للتحرك فلا يكون الحركة حركة لما مر ان الفاعل
القريب للحركة لا بد ان يكون حال امر والمفارق لا يكون كذلك وايضا الاجسام متشاركة في الجسمية لا يقبل بعض منها لا ثار المفارق
الا بقوة جسمانية فيها فالمحرك لا محرك جسما واجبا بان المؤثر في جميع تلك الحركات انما هو الجوهر المفارق ولكن بتوسط تلك القوى
البرهان انما قام على المؤثر في جميع تلك الحركات لا على الواسطة اقول هذا الجواب غير سديد لانه اذا جاز بقاء قوة جسمانية عديمة
متناهية كونها واسطة في صدور افعال غير متناهية فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ للافعال غير متناهية فان الواسطة
بمعنى الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الافعال الغير المتناهية قال الامام
الرازي قولهم قال بان القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول لهم ان كنتم تعنون بقولكم ان القوة الجسمانية لا تفعل افعالا غير متناهية
انها لا تكون مؤثرة في افعال غير متناهية فهذا لا يصح لا لكم لما بينتم في باب ان القوة الجسمانية يستحيل ان يكون مؤثرة
فبعد ذلك تحتاجون الى بيان انها لا يؤثر في افعال غير متناهية لان هذا قد دخل في الاول هذا بل اوهم خلاف ذلك القول اذ يوهم
تجوزون كونها مؤثرة في افعال متناهية مع انكم لا تقولون بذلك وان عنيتم به ان القوة الجسمانية لا يتوسط بين العقل الفعال
وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل بالنفس الفلكية فما بالكم حرمتم هاهنا ما سلمتم من كونها متوسطة في وجود غير متناهية في القسم
في سبب شيء تارة وتجوزه اخرى اقول بعد احاطة ما اصابه في هذا البحث ولا مدفع له الا بالرجوع الى التحقيق في تجدد وجود القوى
الجسمانية فان النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها ودثورها ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل
الفعال في ذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل وخروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية والتحقيق ان جميع الطبائع متجددة الوجود
الهوية ولها الى حركة نحو البارئ جل ذكره حركة معنوية وتوجها غريزيا اليه لانه الوجه الاكبر فاذا بلغت الى مقام العقل

الالهية وسكنت اذ عن ذاتها وبعث بقيت القصد للاجسام والجسمانيات كلها طبائع كانت ونفوسا فانها متجددة حادثة
داثرة وما سواها باقية ببقاء القصد الواحد القهار كما سيجيء عليك ان القوة بالذات
زمان بعد لعدمها فيه واجبا لذاتها ولا يكون كذلك والاول يوجب ان المهية الامكان
القابل المؤثر والشرائط فيه ممكنة البقاء ابدا فكيف يمكن ان ان القوة ممتنعة البقاء ابدا ممكنة البقاء ابدا
ومن كانت مؤثرة في القوة التي يفعل افعالا غير متناهية في المدة غير ممتنعة الوجود اقول الوجوب والامكان والامتناع
حال المهية بالقياس الى مطلق الوجود فمهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء مطلقا نظرا الى نفس المهية لا ينافي
كون بعض الوجودات ممتنع نظرا الى الوجودية وتضمنها سوابق العدم كما ذكره فعلم
ان القوة الجسمانية انما يجب انعدامها لا لذاتها بل لما القوة المنطبعة فيها فان القوة وان كانت
غير واجبة الزوال لكن الاسباب الطبيعية بحيث يصير واجبا فكذلك
فليس لان كثيرا من الموجودات يستحيل بقاؤها وان فرض رفع جميع العوائق عنه ممكن لذاته عليه لذاته
الوجود

في القدم والحدوث وذكر اقسام التقدم والتأخر وفيه فصول **الفصل الاول** في بيان حقيقتهما
الحدوث وكذا القدم يقال على وجهين احدهما بالقياس الى الزمان فالاول كالذي وان ما مضى من زمان وجوده
زائدا على ما مضى من زمان وجود غيره وفي القدم بعكس ذلك اي ما مضى من زمان وجوده اكثر مما مضى من وجود شيء آخر القدم والحدوث
العرفيان واما الثاني فهو على معنيين احدهما الحدوث والعدم الزمانيين وثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول
الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا يجامع القبلية اي بعد ان لم يكن في زمان وبهذا المعنى لا يعقل لاصل الزمان حدوث لان حدوثه
بتقرر ولا يعقل الا اذا تقدم زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجودا عند ما فرض معدوما هف ولذلك قال المعلم الاول من قال
بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لكنك ستعلم في مباحث الزمان ان الموصوف بالقبلية والبعدية انما يكون بعض
الزمان بمعنى ان ذلك من الاوصاف الذاتية لمهية الزمان فضلا عن وجوده بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية بالقياس
باعتبارين الى ما سبق منه ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يتغير حدوث بالقياس الى العدم وان كان
الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة والزمان ليس بامر زايد على الحركة في الوجود بل بحسب التحليل فقط لانه من العوارض
التحليلية لمهية الحركة ومعنى القدم الزماني كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس
لزمان آخر وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها اعلى من الزمان فما قال صاحب المطارحات تسلم انه لا يخرج

في القدم والحدوث على الاصطلاحات لحملها خطأ ويستعمل ان لا قديم بهذا المعنى في الوجود وما بينهما الغير الزمانيين ونسبتها
بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث الذاتي هو ان لا يكون وجود الشيء مستندا الى ذاته بذاته بل الى غيره سواء كان
ذلك الاستناد مخصوصا بزمان معين او كان مستمرا في كل الزمان او مرتفعا عن افق الزمان والحركة وهذا هو الحدوث
الذاتي **فصل في اثبات الحدوث الذاتي** والمذكور فيه وجهان الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره
يستحق الوجود وما بالذات مقدم على ما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود فتقدمه بالذات فيكون محدثا حدوثا ذاتيا ويرد عليه انه
لا يجوز ان يكون الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يصدق عليه
الا من حيث هو موجود ولا يصدق عليه من حيث هو ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل لما كان الممكن يستحق
الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان استحقاقه الوجود والعدم كلاهما من الغير ولم يكن واحد منهما مقتضى
المهية لم يكن لاحدهما تقدم على الاخر فاذن لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده وذلك ان يقول في الجواب ان المراد بالوجه
المذكور ان الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم وهذه اللااستحقاقية وصف عدمي ثابت له من ذاته من حيث انه سابقا
على اعتبار الوجود اذا كان المنظور اليه حال المهية عند اخذها مجردة عن الوجود والعدم اي مغايرة للوجود فالمحقق [illegible]
الاشارات في شرحه لقول الشيخ كل موجود عن غيره يستحق لو انفرد ولا يكون له وجود لو انفرد ان المهية المجردة عن [illegible]
لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل للخارج ان يعتبر الا مع وجه الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما
اذا قيست الى الخارج لم يكن بين الاخرين فرق الا انها ان لم يكن مع وجه الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها [illegible]
وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفراده بمعنى تجريده عن الوجود والعدم معا ولعطفه لا يكون له وجود [illegible]
الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى المعدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل [illegible]
فان الفصل لا العطف على الاسم انتهى واعلم انه بعد الاحاطة بما سبق هنا في كيفية اتصاف المهية بالوجود وصحيح ما عندي [illegible]
هناك لوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي وتقدم المهية على وجودها ومناط صحة العدم الشرعي [illegible]
الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتاخر فالحدوث الذاتي اذا كان عبارة عن تقدم المهية على وجودها فلا محالة لا بد ان يعتبر
حال وجود سابق لها على حال وجودها وكل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر معها كان [illegible]
اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال انها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك لكن [illegible]
الذي اشرنا اليه وهو ان للعقل ان يجرد المهية عن وجودها وعن كافة الوجودات حتى عن وصفها الوجود لها [illegible]
مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها بحسب [illegible] الوجود المطلق [illegible]

عليه العدم

عليه العدم بلا اختلاف حيثية كما ان نقيضه العقول في الهيولى من جهة كونها معدومة وبهذا الاعتبار ما فوقها مطلق الوجود من حيث ان
لها في هذا الاعتبار سلبا بهذا الاعتبار وجودا فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود وايضا الوجه الثاني فقد ذكر وان كل
ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من حقيقته والا لكانت المهية موجودة قبل
فاذن لا بد وان يكون وجوده مستفادا من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره فكان وجوده مسبوقا بغيره بالذات وكل
ما كان كذلك كان محدثا بالذات فبهذا العدم ان القديم بالذات ليس الا هو سبحانه وتشكيك الامام الرازي [illegible] انه ضعيف [illegible]
الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي [illegible] الواجب تعالى [illegible] الى ان [illegible]
الحدوث هو الفقر الذاتي اعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله وبعبارة اخرى كون الموجود بما هو موجود متعلقا بغيره
والمهية لا تعلق لها من حيث هي [illegible] وليست ايضا من حيث هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم [illegible] بهذا
المعنى ايضا الا الواجب تعالى فلا باس بان يصطلح في القديم والحادث على هذا المعنى وان لم يشتهر عن القوم **فصل في ان الحدوث**
الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث قال بعض الفضلاء ان حدوث الحادث هو وجوده الحاصل
في الحال والا لكان لكل موجود حادثا ولا العدم السابق من حيث هو عدم والا لكان كل عدم حدوثا بل الحدوث مسبوقية
الشيء بالعدم ومسبوقية الشيء بالعدم كيفية زائدة على وجوده وعدمه ثم قال فان قيل تلك الكيفية امر حادث لا محالة فان كانت
لحدوثها زائدة عليها لزم التسلسل وان لم يكن حادثة وجب ان يكون حدوث الحادث [illegible] معقول الا الوجود
بذاته فالحدوث حادث بذاته اقول لعل الكلام في هذا الفصل [illegible] فان الحدوث [illegible] كيفية زائدة على وجود الحادث
وعدمه لكانت تلك الكيفية مهية [illegible] معقولة الكيف يكون لها وجود زائد على مهيتها [illegible] وجود على
ايضا على مهيته وعلى وجوده ايضا لان معنى الحدوث غير معنى المهية الكيفية فكيف يكون عينها وايضا الحدوث كما يوجد في الكيف
في ساير المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر والكم وغيرهما ولا يمكن ان يكون عرض واحد [illegible] من معقولة النسبة
ولا قسمة لعرض بجميع المقولات الحادثة ولا يتغير معناه في المواضع التي [illegible] كما هو شان [illegible] الامور
النسبية الوجود وان كان مختلفا باختلاف المهيات على الوجه الذي قد [illegible] ليس صفة زائدة في الخارج على المهية لانه
وجودها وايضا يلزم ان يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له [illegible] فالحق في هذا المقام ان [illegible]
الحدوث امر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للاشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس [illegible]
الشخصية حادثة وليس حدوثها مستندا الى الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود هو المجعول بالذات ووصف الحدوث لان
كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة ذاتية له والذاتي ليس بعلة فالحدوث كالشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم [illegible]

مدخل لحكمة معان الحدوثات مجهولة الا ان نعبر عنها بحدوث كذا وحدوث كذا كما علمت في بحث الوجود **فصل** في ان الحدوث
ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هذه منشأ الحاجة الى العلة المعدة والعلة المعدة هي علة
بالعرض لا بالذات اما انه ليس الحدوث سبب الحاجة الى العلة بالذات فلانه لو كان كذلك لم يكن مهية المبدعات محلولة او
ليس كذلك لانها لا امكان لها ولا ضرورة طرفيها تحتاج في وجودها الى مؤثر لا محالة لرجحان احد الطرفين المتساويين على الاخر
الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم وهي صفة لاحقة لوجود الشيء ووجوده متاخر عن تاثير العلة فيه وتاثير العلة فيه متاخر عن
احتياج الى المؤثر فاذا امتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او شرطا او جزء للعلة والا لكان متقدما على نفسه بمراتب وكذلك
ممتنع قول من قال ان الحدوث صفة لاحقة للوجود لما علمت من ان الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث
قدم ايضا ان لكل وجود مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات لكن هذا لا ينفع في المقصود فالحاصل ان الاحتياج
المحدث الى السبب وذلك الاحتياج اما للامكان او للحدوث لو جاز الوقوع لو قدرنا ارتفاعهما عن الشيء واحتياجه وهذا الشيء لا يكون
محتاجا الى السبب فاذا ثبت ان هذه الحاجة اما للامكان او للحدوث وقد بطل احدهما وهو الحدوث تعين الاخر وهو كون
الامكان محوجا لا غير اقول الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هو ولا ذاك بل منشأه كون وجود الشيء تعلقيا متقوما بالغير
اليه وقولهم ان امكان المهية من المراتب السابقة على وجودها وان كان صحيحا الا ان الوجود متقدم على المهية لتقدم الفعلية
القوة والصورة على المادة اذ ما لم يكن موجودا لم يتحقق مهيته اصلا والوجود ايضا كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد
متاخر عن المهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهو الامكان مفروضا بعد ذلك الشيء اعني الوجود نفسه والذي ذكروه من قولهم
فاحتاج فهو صحيح اذا كان المنظور اليه هو حال مهية الشيء عند تجريدها عن الوجود بحسب تعمل العقل لكن لا يستلزم ان يكون
المهية علة لحاجة الى المؤثر لما مر ان امكانها قبل وجودها اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف ايضا في الذهن وان كان
الخارج كما سبق واما ان الحدوث منشأ الحاجة الى العلة بالعرض فلان لكل حادث كما ذكر سبق امكان الوجود وهذا الامكان
صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة وضعفا وقربا وبعدا والقريب استعداد والبعيد قوة فلا بد ان
ان يكون جوهرا او عرضا ولا يجوز ان يكون جوهرا لعموم بنفسه والا لما اتصف به شيء ولم يكن اتصاف بعض الاشياء به اولى
قائم بذاته او لا في غيره فلا بد لامكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة او عرضا في موضوع وعلى الوجهين ليس
بحال الحادث يبطل عند وجوده لكن لا يجوز ان يكون ما تقوم به امكان الحادث امرا لا تعلق له بالحادث فانه ليس كونه امكانا
لهذا الحادث اولى من ان يكون امكانا لغيره فحامل قوة الحادث وامكانه لا بد وان يكون هو بعينه حامل وجوده او حامل
منه او حاملا لما معه فامكان الحادث وان كان في ذاته امرا وجوديا لكنه من حيث انه قدم للحادث وقوة عليه لا بد وان

وجوده فعليته

وجوده فعليته ولذا عد بعض القدماء العدم من جملة الاسباب لوجود الشيء الحادث لكن العلل عند هؤلاء خمسة العدم والفاعل
والغاية والمادة والصورة والتحقيق انه ليس من العلل الذاتية بل علة بالعرض كما انه لم يطلع عند حصول الطبع على المادة يحاط لم
من الاسباب الطبيعية وايضا لتقدم عدم الحادث على وجوده فالعدم زماني وهذا التقدم بعينه يرجع الى تقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض فالعدم تقدم بالعرض لا بالذات ولعل من قولهم بان العدم من الاسباب الذاتية لوجود الزمان ان موضع الحدوث بحقيقته
هو اجزاء الحركة والزمان وهما من الامور الضعيفة الوجود التي يتضايف كل جزء منها فرد منه لوجوب عدم جزء اخر فيصح فيها
صح ان العدم سبب لبقاء الحادث لو جه **فصل** في ذكر التقدم والتاخر واقسامهما ان من احوال الموجود بما هو موجود
التقدم والتاخر ومما ذكره ههنا ان من التقدم ما يكون بالمرتبة ومنه بالطبع ومنه بالشرف ومنه بالزمان ومنه بالذات والعلية وههنا
قسمان اخران سنذكرهما اما الذي بالمرتبة فكما لو كان اقرب في المبدأ اما الموجود او المفروض فهو متقدم كما ان الهواء والجسم وكذا
على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع وان لم يكن لعدمه بالطبع ومنه ما هو بالاعتبار والوضع وهو الذي يوجد في الاجناس والانواع
فالاول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الانسان والثاني كتقدم الصف الذي يلي الامام على الذي يليه اذا كان المحراب مبدأ
ويصح في التقدم بالمرتبة ان يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما فانه لو كان حد الانسان لكان اولا الى الجسم
اقدم وعلى هذا يكون الانسان اقدم من الجسم والجوهر وكذا في المثال الثاني تقدم المأموم على الامام بالنسبة الى الاخذ من الباب
الى المحراب والطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل تطابقها الطبع الا في الوضع كما في العلل والمعلولات والصفات والموصوفات
كالاجناس المترتبة فانك اذا اخذت من الاول انتهيت الى الاخير العدل الاولى واذا اخذت في النزول وجدت الامر على اول كذا
حكم العكس في جنس الاجناس ونوع الانواع وغير ذلك وعلى هذه السلاسل تجري براهين النهاية عند القوم اذا اجتمعت الاحاد وما
بالطبع فكتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتاخر ولا يرتفع برفع المتاخر والاعتبار فيه التقدم
هو ان امكان الوجود لا في وجوبه واما الذي بالعلية فهو ان يكون وجود المتقدم علة لوجود المتاخر فكما انه يتقدم عليه بالوجود
فكذلك بالوجوب لانه سبب للمتاخر واما الذي بالشرف والفضل فكما في ان محمدا صلى الله عليه وآله متقدم على سائر الانبياء عليهم السلام واما الذي بالزمان
فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المتقدم من الزمان متقدما على جزئه اللاحق بالطبع فان التقدم الزماني يقتضي ان لا يجامع
المتقدم المتاخر بخلاف ما بالطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتاخر وقد ذهب بعض الى ان نفس مهية الامر المجعول لا وجوده وكذا المؤثر
هو مهية العلة لا وجوده يلزمه ان يثبت قسما اخر من التقدم بالمهية وكذا جعل مهية الممكن مقدما على وجوده لا باعتبار كونها موجودة
بل باعتبار نفس المهية واما التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على المهية الموجودة بها فان
الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق والمهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني وكذا الحال بين كل شيئين اتصفا بصفة على

او الوضع او الكم وكان احدهما متصفا به بالذات و الآخر بالعرض فالاحد منهما تقدم على الآخر وهذا احد اقسام التقدم غيرها بالشرف فان
المتاخر بالشرف في الفضل لا بد ان لو جد فيه شيء من ذلك الفضل و غيرها بالطبع والعلية ايضا لان المتاخر في كل منهما متصف بشيء ما يوصف
به المتقدم عليه بخلاف نحو المتاخر و ظاهر انه غيرها بالزمان وما بالمرتبة فان قلت لا بد ان يكون ملاك التقدم والتاخر في كل قسم من
اقسامها موجودا في كل واحد من المتقدم والمتاخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته قلت مطلق الثبوت في الكون سواء كان بالحقيقة
او بالتجوز و تاخرهما هو التقدم بالحق و التاخر به وهذا احد على مضى من اقسام التقدم والتاخر لا يعرفها الا العارفون الراسخون فان لهم
نعم عندهم مقامات في الالهية كما ان الشئون الذاتية ايضا لا شك انها احدية الخاصة وبالجملة وجود كل علة موجبة متقدم على وجود معلولها
الذاتي هذا النحو من التقدم اذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلية بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل حتى يتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدما بالعلية
واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم اخر غيرها بالعلية اذ ليس فيه تاثير و تأثر ولا فاعلية ومفعولية بل حكمهما حكم شيء واحد
واطواره و ظهوره في طوره و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الالهي واذا عرفت ما بازائه من المتاخر وعرفت المعية ايضا بحسب
المفهوم **فصل** في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على
هذه الاقسام هل يكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ او بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا انها واقعة على الكل بمعنى
متواطئا لا بالتشكيك فقال بعضهم ان ذلك المعنى هو ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتاخر ولا شيء للمتاخر الا وهو موجود
للمتقدم وهذا غير سديد فان المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتاخر لا شك في تقدمه بالزمان ثم الذي للمتاخر من
الزمان ليس موجودا للمتقدم ولا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص
بهوية لا توجد في غيره ثم قوله كلما على الاطلاق ولا يوجد شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من
ولا يوجد مثلها للمتقدم كالامكان والجوهرية وغيرهما في المبدع على المتاخر عن المبدع الاول فكان ان يقول ان عنده الا وهو للمتقدم
وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال اجزاء الزمان وغيره وقال بعض اخر ان جميع اصناف السبق مشتركة في انه لو وجد للمتقدم الا
الذي به المتقدم ولم يوجد المتاخر وهذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس شيء فيه ولم يوجد المتاخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني
اما بالنسبة الى زمان ما فليس احدهما اولى منه الى الآخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه فليس موجود الكلية حتى يقع الا ولو وجد
يمكن ان يكون بهذه الاولوية يجب التقدم فان المطلوب معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يمكن الحكم
بان السابقية باحدهما اولى فان الاول بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر من جميع الوجوه
وليس معهما ثالث اذ لو فرض احدهما متقدم والاخر متاخر وفي هذا النظر ليس المتقدم الا احدهما واما اذا اعتبر كلاهما متقدم
بالقياس الى ثالث فعند ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدمان لا لان احدهما متقدم

الاخر متاخر

الآخر متاخر على ان في كلام المتفكرين قد احد مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين افراده في تعريف معناه وذهب بعض
الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء انه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك و
مع ذلك صرح بانه يقع على البعض بالاشتراك الصرف اذ التجوز رد على بعض نحو المعنى الواحد فانه ذكر فيها ان المشهور عند الجمهور
هو المتقدم والمتاخر في المكان والزمان ثم نقل اسم القبلي من ذلك الى ما هو اقرب من مبدا محدود وقد يكون هذا القرب نحو ما هو
بالطبع وقد يكون في امور ليس بالطبع بل بالقصد والاتفاق وكيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفاضل والفائق والسابق في
الفضل ونوع غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدا المحدود وفيما كان له منه ما ليس لغيره واما الآخر فليس الا ما كان للاول جعل
من هذا القبيل ما جعل المخدوم على الرئيس فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس في ما يقع للمرؤس حتى وقع المرؤس تحرك باختيار الرئيس
ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط
وجود الكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يعطي الوجود للكثرة او لا يعطي بل انما يحتاج اليه حتى يعطي للكثرة وجود ما يركب منه
ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن
وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له من نفسه ذاته بل له من ذاته الامكان فان الاول يكون متقدما بالوجوب
لهذا الثاني كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح وقال صاحب الاشراق في المطارحات المحق انه يقع على البعض بمعنى واحد و بالنسبة الى بعض نحو
بالاشتراك او التجوز اما الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع وكلاهما مشتركان في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فان العلة سواء كانت تامة
او ناقصة يجب ان تتقدم ذاتها او وجودها على المع فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد واما التقدم بالزمان فهو وان كان من جنس العرف
اشهر الا ان التقدم والتاخر الذين بين شخصين انما هما بالقصد الاول من زمانيهما فالو ويكون ممن في هذا الكتاب صحيح قد بينا ان تقدم
الزمان على الزمان انما هو بالطبع لا جزاء الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان اذ لا زمان للزمان فاما بين الزمانيين فمرجع التقدم الى
الطبع واما بين الشخصين فمجاز واما الرتبي الوضعي فان كان بالنسبة الى المكان فهو متعلق بالزمان ايضا والزمان مدخل فيه فان همدان قبل
بغداد لابتدائها ولا باعتبار نحو المكان بل بالنسبة الى القاصد من خراسان الى الحجاز فان اتصال او الى الاحد في همدان زمان وصوله اليه قبل
زمان وصوله الى بغداد ثم الرتبي الطبيعي لو حصل فيه احد طرفي السلسلة مقدما لا لغرابته بل باحد الاحد فاذا ابتداء من الآخر يصير الاعلى متاخر
ظاهر ان هذا الابتداء ليس لكنا نبتدي بل انما هو بحسب شروع زماني فللزمان مدخل بحسب جعل الاحد اولى من مبدأ زماني فهذا التقدم في محل
يرجع ايضا الى الزمان وحاصل بالزمان ويرجع ايضا الى الطبع كما مر واما بالشرف فهو اما فيه تجوز او باشتراك الاسم فيه اعتبار ان صاحب الفضيلة
ربما تقدم في المجالس او في الشروع في الامور ويرجع حاصله اما الى المكان او الى الزمان والمكان ايضا يرجع الى الزمان ويدرج في الآخر
الا ماهية ان لم يكن كذا فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى غيره باشتراك الاسم واخطأ من قال ان لفظ التقدم على الاقسام

المذكوره بالاشتراك لما سبق على ذا سابين لك مما ذكرنا يعلم ان لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية كان ما بالطبع او بالذات اشهر اولا ما
ذكره موضع انظار الاول ان حكمه بان التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان ليس الا بالطبع غير صحيح لما علمت ان مقتضى التقدم
ان لا يجامع المتقدم به المتاخر بخلاف ما بالطبع فانه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسما احد ههنا مغايرا ان
غاية الامر ان يجتمع في بعض المتقدم الزماني قسمان من التقدم باعتبارين كما في الحال في العلة المعدة فانها من حيث انها لا يجامع المعلول متقدم
عليه بالزمان ومن حيث انها يحتاج اليها المعلول متقدم عليه بالطبع على ان الاحدا ان يستشنع ان الزمان السابق متقدم بالطبع على
اللاحق وان كان تقدمه بالطبع ومن المعنيين فرق الثاني ان قوله او الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان او لا زمان للزمان غير
موجه لان الزمان بنفسه من الامور المتجدده بذاتها لا بسبب امر عارض له وغيره يحتاج الى الزمان في ذلك التقدم كما ان الوجود بنفسه
موجود لا بوجود آخر والمهيه به موجوده ولهذا نظائر وامثله كثيره كالمقدار في المقدارية في المقدار والكثرة في العدد ولا حقيقة بالسبق
الثالث ان حكمه بان معنى التقدم في الذي بالطبع وفي الذي بالعلية واحد غير سديد وان وحدتهما مهيه وحده كما يوجد بين جميع
الاقسام عند بعض في الفرق متحقق بينهما كما من الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم والتاخر في كل واحد من الاقسام مختلف في التقدم
بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير
ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا ولا معدوم على الكثير فاصل الوجود مطلقا هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت
الواحد والكثير والجزء والكل مثلا حيث ان كثيرا ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد الكثير الا وللواحد وجود وكذا الجزء
لست اقول من حيث وصف الجزئية والكلية فانهما معا في نيل الوجود من جهة الاضافة ولذلك قال الشيخ وقد صار هو الذي
يرجع بالتكافؤ في الوجوب واما في التقدم بالعلية فهو الوجوب باعتبار وجوبه وتحققه باعتبار حصوله فان العلة لا تنفك عن المعلول
هناك في الوجوب فان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون الاول قد وجب فوجب التاخر وجوب الاول
التفاوت كان في الوجوب فيكون نحوا من التقدم الا انه يجمعهما ويجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود
كان في اصله او في تاكده ومن زعم ان العلية والمجعولية من المهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم وهو ما بالمهية ملاكه نحو المهية
النظر عن الوجود ومهيته الحاصل بجوهرية حيث لم يتوهم مهية المجعول وما بجوهرية هذه الاولية منتهيه ولان لكم الشيخ مع
معنى واحد وهو التقدم الذاتي وهو التفاوت في الوجود لوجه يشمل واعم من اصل الوجود ومن عارضه ومن موضوعه
التقدم في الامر الذي فيه التفاوت بينهما اذا اختلف كان اي التقدم نسبة مختلفة لان التقدم والتاخر من الامور النسبية
واختلافهما بالطبع لاختلاف ما استندت اليه الرابع ان ارجاعه التقدم بالشرف الى التقدم او الاكمل صحيح لما علمت ان ملاك التقدم
بسبب امر فيه تفاوت مناط كما في اقسام التقدم باختلاف ما تقع فيه التفاوت وهما موجودان في هذا القسم لان

ههنا

ههنا امر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالسبق في العلم والرياسة والزهد والجود والشرف فيقدم احدهما بقبال الزيادة والنقصان فالسبق
بعد على الضعف سابقا ضرورة بعض الاكثر زهدا على الاقل زهدا بالذات وبعد ما كان في التقدم والتاخر شيء غير
والوجوب في الزمان والمكان وان ترتب وحدهما قسما آخر من التقدم والتاخر فذا بالاتحاد فصل في دعوى ان اختلاف
التقدم على اقسام بالتشكيك والتفاوت واعلم ان اثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم والتاخر بالقياس الى
مطلقا امر ضروري معلوم واما ان ذلك يوجد في كل قسم بالقياس الى الكل فيه سواء اتفق اثباته في صعوبة ولهذا لم يتعرض الرئيس
من المهمات كثيرا والذي ذكروا هو ان التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل اصناف المتقدمات الاخر من التقدم
بالزمان وبعده بالمكان وقال بهمنيار في التحصيل جميع اصناف التقدم يقال كالمتقدم بالطبع والعلية ليس يقدم عنوان التقدم
امر في الوهم والعرض كما عرفته واما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتيا وذلك فيما يكون بالطبع او بالذات ثم وليس من حق
القول ان هذا التقدم ليس قسما من اقسام ما بالطبع كما صرح به الشارحات بل معناه ان الزمان امر واحد في الخارج وليس الجزء
الا بحسب القسمة الوهمية وما لم ينقسم لا يكون الاجزاء العدم وما فوق التقدم فليس كيف يعني انه ليس بموجود في الخارج الا انه ليس قسما
آخر من التقدم وهذا المحال في كون التقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فانه ايضا غير متحقق الا في الوهم والحق ان التفاوت بين
الاجزاء الزمانية للهوية المتجددة المنقضية امر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم وفرض فارض بمعنى ان ما في الخارج يحق للعقل
ان يحكم بالتقدم والتاخر بين اجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الانفصالات
التي يكون في الذهن بحسب الخارج كمرضها الاربعة وفوقية السماء وخلائها في انه يكون الاجزاء متشابهة الحقيقة لان ما الثابت
والسيال فيها متباين ما به التفاوت والتباين كما في اصل الوجود وبهذا اندفع ما قيل ان التقدم والتاخر متضايفان
والمتضايفان يجب ان يحصل معا في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتاخر بين اجزاء الزمان وذلك لانا نقول بهذا
النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتاخر معا في هذا الوجود الاتصالي فيكون جمعية على نحو الافتراق والغيبة
وذلك لضعف هذا الوجود وبعض وجوده فصل في اقسام المعية واعلم ان اقسام المعية كاقسام التقدم
والتاخر بحسب الوجود لان تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف ضرورة ان يوجد حيث يوجدان بل تقابل العدم
والقنية اذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم وتاخر بالزمان لابد ان يكونا معا في زمان ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالطبع
لابد ان يكونا معا في الطبع فان المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما تقدم وتاخر بالزمان ولا معية ايضا بينهما بحسب الزمان وكذا نسبة
المفارق بالكلية الى زيد مثلا ليست بتقدم زماني وتاخر ولا ايضا بالمعية في الزمان فاللذان هما معا في الزمان يجب ان يكونا
زمانيين كما ان اللذين هما في الوضع والمكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشيء من التقدم والتاخر الزمانيين

ولا ايضا بالمعية الزمانية وكذا المعية الذاتية بين الشيئين لابد وان يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لا علاقة بينهما من جهة استنادهما
بالذات الى علة واحدة ولا من جهة استناد احدهما بالذات الى الاخر فلا معية بينهما ولا تقدم ولا تاخر واللذان هما معا بالطبع
يكونان متضائفين والمتضائفان من حيث تضائفهما لابد وان يستندا ايضا الى علة واحدة كما حقق في موضعه والمعان بالطبع اما ان
يكونا صادرين عن علة واحدة او هما نوعان تحت جنس واحد ونحوهما او هما قد يكونان متلازمين في تلقي الوجود كما لا اخرين وقد
يكونان غير ذلك كما الانواع تحت جنس واحد لانهما معان في الطبع او لا تقدم ولا تاخر فيهما طبعا وقد يكونان معا في الرتبة ايضا اذا
اشتركا في التاخر بالطبع عن الجنس وقد لا يكون ويصح ان يكون شيئان هما معا في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن ان يكونا معا في
المكان من جميع الوجوه بل من الاجسام ما يكون معا من وجه واحد كشخصين اذا كانا معا في تساوي نسبتهما الى جهة ما وان اختلفا [illegible]
اختلف حالهما بالنسبة الى جهة اخرى [illegible] ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين الا مع تقدم احدهما على الاخر بالزمان
وربما تشبه المعية المكانية بين جسمين [illegible] فلا يتصور المعية فيهما واعلم ان العلة يجب ان يكون مع المعلول من حيث هما
متضائفان وليست هذه المعية مغايرة للتقدم والتاخر بالذات بينهما وليس اذا كانا من حيث هما متضائفان موجودان معا
يكون وجود ذاتيهما معا اذ الاضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول وتقدم العلة بهذا التقدم واعلم ان علة الشيء [illegible]
ان توجد الا ويوجد معها المعلول ليس انفكاك من جهة كونهما متضائفين بل لا بد ان يكون وجودهما معا وذلك لان شرط كون العلة
كان ذاتها ما دامت موجودة يكون علة ويكون المعلول موجودا وان كان لها شرط زائد على ذاته فعليته انه بالامكان [illegible]
وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب ان يصدر عنها معلول فيكون تلك مع اقتران شرط اخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع
من الذات مع الامر الزائد سواء كان ارادة او شهوة او طبعا مباينا مستظرا فاذا تحقق ذلك الامر وصار بحيث يصح ان يصدر عنه المعلول
نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك وليس معا في حصول الهوية بالوجود بل ان وجود المعلول
لوجود العلة وليس وجود العلة متعلقا بوجود المعلول ويجب مما ذكر ان يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول واذا رفع المعلول [illegible]
العلة بل يكون قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة
واثباتها فالمعلول وجوده مع العلة وبالعلة واما العلة فوجوده مع المعلول فصل في تحقيق الحادث الذاتي والحدوث الذاتي
كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متعلقا بغيره بهويته وذاتيته لا من جهة اخرى فيكون ذاته بذاته بحيث اذا قطع النظر عن غيره
وجاعله كان لا شيئا محضا فهو لا محالة في الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء ماخوذ في هويته ولا يوجد هويته [illegible]
ذلك الشيء عنه ومفتقرة اليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وان كانا معا في الزمان او الدهر وان كان صفة للماهية فمعناه
ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود اذ لا تعلق ولا تاخر ولا تقدم بين المعاني والماهيات [illegible]

الوجود ولا انها

الوجود ولا انها من حيث هي مستندة [illegible] بعد العدم عبارة عن كونها بحيث لو قطع النظر
من حيث هي هي فليست هي موجودة في تلك المرتبة الا انها مشتملة في تلك المرتبة بهذه [illegible] سلب البسيط للشيء عن الشيء
ليستند عن ثبوت المثبت له فالوجود والعدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة من حيث هي هي [illegible] سلب البسيط
كذا الكلي مفهوم مسلوب عنها الا مفهوم نفسها فان السلب البسيط [illegible] صادقة الا سلب نفسها والاثبات كلها [illegible]
الا اثبات نفسها اذ الماهية من حيث هي ليست الا هي وليس في ذلك اجتماع النقيضين وذلك لما قيل ان نقيض
شيء في تلك المرتبة سلب ذلك الموجود فيها لا سلب الوجود المقيد في تلك المرتبة بان يكون القيد للوجود المسلوب
فهذا السلب هو سلب المعتدل لا سلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ومع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن النقيضين لان
الامر الواقع هو وجود الاشياء حيث بينا انه الموجود ذاته الحقيقة والمجعول الحقيقي لا الماهية الا بالعرض [illegible]
فرعا له عن كل شيء وعن نقيضه ايضا فان ما بالذات لم يتقدم على ما بالغير [illegible] الليس بعد الليس [illegible]
بالمعنى المذكور ولها عن عليها ان يكون [illegible] جوهرها والا [illegible] من جهة الوجود
في انها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها الى الغير فهو لا محالة سابق عليها [illegible] فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي
لها وسياتي بيان ان هذه السابقية والمسبوقية ليست قسما اخر من اقسام التاخر والتقدم كما ظنه بعض الاعلام بل يرجع الى
التقدم بالطبع وذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ لكل ممكن الليس [illegible] بما يرد عليه ان الممكن الليس له في
نفسه ان يكون معدوما كما الليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا الطرفين الى العلة [illegible] بهذه العبارة
وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن متاخرا عنها [illegible]
عليه مثل ما مر فان تخلف وجوده عن وجود العلة انما اقتضى ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك
المرتبة العدم اقول التوجيه المذكور فاسد لما اورده عليه بان وجود المعلول لما كان ناشئا عن وجود العلة ومن حيثية فعليته
وتحصيله ومبدا قوامه فكيف يصح القول بانه لا يكون المعلول في تلك المرتبة الا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداقا
لفقدان المعلول بل الحق ان وجود العلة كمال وجود المعلول وتاكده وتمامه من جهة وجوبه وفعليته نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة
والقصور والامكان لا يتحقق في العلة وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله له في نفسه ان يكون الليس [illegible] ان يكون
الليس في قوله ولكل ممكن زوج تركيبي [illegible] ان جهة الوجود والفعلية من جهات [illegible] العلة وجهة العدم والامكان [illegible] من
ذاته فهذه الجملة مصوبة عليه ثم قال فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم ارتفاع الوسط [illegible]
لا معنى المعدوم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده في تلك

المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد كما يجب وجوده المتصف بذلك السلب بعينه في تلك المرتبة على النفي المفيد فلا يلزم من انتفاء
الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينها علاقة العلية و
المعلولية فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عنها وجود الآخر ولا متقدما عليه اقول او ان لم يكن الوجود ثابتا لها في تلك
المرتبة كان الوجود مسلوبا عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما ان عدم استدعائه ثبوت الموضوع ولا يلزم من ذلك ثبوت
السلب الذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعائه اعتباره وجود الموضوع وكما ان عقود السوالب في الموضوعات المعدومة
كلها صادقة والى ما يقابلها كاذبة فكذا في المهية اذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب
الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما واما الاشياء التي ليست بينهما علاقة العلية والمعلولية فكل
منها لو امكن ان يوصف بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لا محض وهكذا حال المهية بالقياس الى
وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث ان لها ان يتصف به اخيرا فاذا لم يتصف بالوجود اولا واتصفت به اخيرا فلها [illegible]
التقدم على وجوده بقي الكلام في ان عدم حصول شيء في مرتبة شيء آخر لا يكفي في كون ذلك للآخر متقدما عليه اذ لم يكن للآخر
ثبوت في تلك المرتبة والمهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود لكنا نجيب عن هذا بان تجرد المهية عن [illegible]
بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الامر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجوده الذي [illegible]
هذا الاعتبار اذ الاعتبار المذكور بعينه اعتبار ان التجريد وخلط لسائر القول ان هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل [illegible]
التجريد ضرب من الثبوت لها لان معناه كون المهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة وكونها بحيث يسلب عنها كل [illegible]
في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود كما ان كونها هي لا غير وكونها ليست بموجودة ولا معدومة ضرب من التقرر [illegible]
ذكرنا ان الوجود حاصل لكل شيء وما لم يكن موجودا لم يكن له مهية اصلا فاذا افاد الفاعل وجودا فلذلك الوجود معنى [illegible] فللعقل
ينظر اليها وتعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضيا لها ولكل ما هو عرض لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجوده
وعلى الوجود العارض فللعقل ان يحلل الموجود الى مهية ووجود وان لم يكن في الخارج الا شيء واحد فاذا حلل الموجود الى [illegible]
فكل منهما غير صاحبه ولكن من شأن سلسلة صاحبه فهذا ضرب من التقدم للمهية اذا كان المنظور اليه حالها لكن الوجود
في الواقع متقدم على المهية ضرب آخر من التقدم وهو التقدم بالحقيقة كما مر ثم قال وقد يحصل من هذا البحث ان الممكن ليس [illegible]
في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفي في الحدوث الذاتي بهذا المعنى
ثم والا فلا اقول والعجب انه قد اعترف بان له في تلك المرتبة امكانهما فالامكان امر سلبي او معناه سلب ضرورة الوجود والعدم
فقد اعترف بثبوت هذا السلب للمهية في ذاتها وهذا الامر لا يستدعي ضربا من الثبوت فثبت ههنا جميع ما اعتبر في التقدم من [illegible]

الكتفاء

الكتفاء ببعضها الا ان ذلك انما كان وجودا للمتقدم في مقام العدم المتأخر فيه فالمهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولو جود لها عدم فيها
كيف والمهية من حيث هي هي لا تنفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فهذا ضرب من الثبوت من حيث انه و
ان كان ثبوتا تابعا للوجود في الواقع كما علمت عقده وحل ثم اورد ههنا اشكالا وهو انه لو تقدم عدم المهية على وجودها
كما ادعيتموه لكان متقدما بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في التقدم بالعلية وبالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم
ان لا يتحقق العلة البسيطة وهو خلاف مذهبهم قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بالعلية ما يحتاج اليه الممكن في وجوده
لا احتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا الشرط بل [illegible]
عنها عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلية اقول هذا الجواب [illegible] ان اجزاء المهية [illegible]
والفصل بل كالمادة والصورة وان كانت مفروغا عنها عند احتياج الممكن الى السبب لكنها مع ذلك معدودة من [illegible]
وجود المهية فكذلك حال في المراتب السابقة على وجود المهية ولذلك يصح ان يقال الممكن قد احتاج فوجد [illegible]
يشبه بالعلية وصرحوا ايضا بان الامكان علة لحاجة الممكن الى السبب كما ان القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود [illegible]
فيلزم ههنا التركيب في العلة [illegible] والحق الحري بالتحقيق ههنا هو ان يقال ان [illegible] وصيرورة المهية موجودة
شيء وقد مر ان الاصل في الموجودية هو الوجود والمهية [illegible] يكون موجودة [illegible] الوجود [illegible] يحتاج الى المهية [illegible]
الامكان او حاجة زايدة بل الذي يتعلق [illegible] هو ذات الفاعل [illegible] ان يكون [illegible] الوجودات [illegible]
بسيط [illegible] نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة او صورة او مهية او قوة او امكان واما جعل المهية موجودة فلا بد من تركيب علته
المجعولية لان الوجود المجعول ليس حال المهية ولا محالة حال الشيء بالفعل متأخر عن ذاته وعن امكانه وقوة قبوله لذلك الكمال
فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علية المامة مركبة من ذات الفاعل ومهية المقبول وقوته للقبول الحاصل من هذه الثلثة لاجل ان [illegible]
القوة الامكانية يتصور لها قرب وبعد وذلك لان امكان المهية اذا اخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها الى العلة
فهي قوة بعيدة واذا اعتبرت نسبتها الى علتها فهي قوة قريبة من الفعل فالفعل هو موجوديتها التي تعتد بالوجود كالهيولى التي
تصورت بالصورة وصارت معها شيئا واحدا

في العقل والمعقول الى آخره عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعا متخصص الاستعداد طبيعيا و
تعليميا هو كونه عالما او عاقلا او معقولا فالبحث عن العلم واطرافه واحواله بل ان يذكر في الفلسفة الاولى التي يبحث فيها عن الاحوال
الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق باطراف ثلثة الطرف الاول في تحقيق العلم وعوارضه الذاتية

وفيه فصول **فصل** في تحقيق العلم ان يكون العلم من الحقائق التي انيتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن
تحديدها اذ الحدود مركبة من اجناس وفصول وهي امور كلية وكل وجود متشخص بذاته وتعريفه بالرسم التام ايضا ممتنع كيف ولا شيء اعرف
من العلم لانه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس ولا اشتباه وما هذا شانه يتعذر ان يعرف بما هو اجلى
واظهر ولان كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الامور الجلية الى تنبيهات وتوضيحات
ينبه بها الانسان ويلتفت الى ما يذهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفا ووضوحا كما في الوجود الذي هو اعرف الاشياء وانما
استدل بعض الفضلاء على كون العلم غنيا عن التعريف بان كل احد يعرف شيئا لا بد ان يعرف كونه عالما بذلك الشيء من غير فكر
ونظر والعلم بكونه عالما عبارة عن العلم باتصافه بالعلم والعلم باتصاف امر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الامرين اعني
الموصوف والصفة فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسبا لاستحال ان يعلم كونه عالما بشيء من الاشياء بدون نظر واستدلال وليس كذلك فثبت ان العلم
بحقيقة العلم غني عن الكسب وفيه موضع نظر فيه فان ما ذكره لا يفيد الا كون العلم معلوما بالحال حاصلا بوجه من الوجوه لا بوجه يساويه
فان العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي الا تصوره بوجه ما لا غير كما بين في علم المنطق عند ما ذكر ان التصديق يحتاج الى تصور
المحكوم عليه وبه والنسبة كيف وكل واحد من الانسان يعرف ان له سمعا وبصرا ويدا ورجلا وراسا والاكثرون لم يعرفوا حقائق
هذه الامور لا بكنهها ولا برسومها **فصل** في ان العلم بالاشياء الغائبة وجودها عنا لا بد فيه من
تمثل صورها عندنا قد مر في مباحث الوجود ان للاشياء الغائبة سيما المعدومة بل الممتنعة صورا تتمثل في الذهن
نحكم عليها باحكام ثبوتية صادقة كالحكم بان شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال والجبل من الذهب والبحر من الزيبق جوهر
معدني لا وجود له في العين وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الاشياء وجود في
الوجود اذ لا يمكن ان يكون الشيء موصوفا في الخارج بامتناع الوجود وبالا وجود في الخارج لان الشيء ما لم يكن له نحو وجود
لم يمكن ثبوت العدم والامتناع له لا يكون الا في العقل دون العين واما الشبهة بان الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممكن
الكون لكانت الصور العلمية للاشياء الممكنة مع علمنا بها انها بنفسها ممتنعة لا تستحيل حصول اعيانها في الخارج فلم يبق فرق بين الممكنات
والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعا بذاتها فمندفع بان اعتبار المهية في نفسها غير اعتبارها موجودة فالمهية
كونها ذهنية يستحيل ان تكون خارجية سواء كانت ماخوذة عن الممكن ام لا وكذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل ان يكون
ذهنية وبالجملة كل من الوجه الذهني والخارجي يمتنع ان ينقلب الى الاخر وذلك لا يقتضي ان يكون المهية من حيث هي مستلزمة
بها فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع او بالامكان لا بد ان يكون موجودا في العقل لكن الحكم بالامتناع او الامكان ليس
عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار المهية من حيث هي ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود والعلم والظهور الكشفي

في الاشياء

في الاشياء تتصف بالاشتراك والعموم والنوعية والجنسية والتجرد ولا يتصف بها في الخارج شيء من هذه الا وضاعف الصادق في جليها علوما كلية
من نشاءة اخرى ولنا نحو اخر من الوجود يتصف فيه بالكلية ومن ظواهر الشواهد القوية على وجود نشاءة علمية ان المحسوسات
كالحرارة والبرودة اذا انكشفت بها الالات اللامسة مثلا فليست الصورة التي حصلت منها في الالة من جنس الكيفية المحسوسة بل من
جنس اخر من جملة الاجناس الاربعة التي تحت مقولة الكيف فان صورة الحرارة القوية الموجودة في الالة اللامسة ليس ملموسا و
الا لاحس بها اللامس غير هذا اللامس وكذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة التي ادركها الانسان بالذوق في
ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان والا لكانت مدركة لمن الصق لسانه بلسان ذلك الانسان فظهر ان
شيء من هذه الامور التي هي حاضرة عند الحواس من الكيفيات المحسوسة الا من الكيفيات النفسانية التي هي صفات
الاجسام فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية والا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية وكذا البرودة الذهنية والالوان
الذهنية والحروف والاصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت الا قائمة بالهواء المقروع والمقلوع
ولكان حديث النفس مسموعا للكل صحيح السمع غير موقور الصماخ فهذه الامور مما ينبه الانسان الى ان للمحسوسات وجودا اخر
غير محسوس فيصير هو مناط الوجود لنشاءة اخرى غير نشاءة الاجسام ولواحقها واما شبهات المنكرين لهذا الحضور العلمي المثالي
للموجودات الخارجية مثل قولهم لو كان للاشياء الخارجية وجود في نفسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد والبياض ومثل
قولهم ان المهيات كالانسان والفلك والارض اذا انطبعت في العقل من حيث انها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية
يكون لا محالة موجودة في الخارج فاذا كانت متحدة مع الافراد الخارجية في المهية ولوازمها لكان يجب ان يترتب عليها الاثار و
اللوازم الخارجية فلكانت الحرارة محرقة والانسان متحركا ناميا والنبات والسواد قابضا للبصر وليس كذلك وان لم يكن متحدة معها
في المهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب ومثل قولهم لو كان علمنا بالاشياء عبارة عن وجودها في انفسنا لزم ان
يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة فقد عرفت في اوائل الكتاب حل هذه الشكوك وامثالها من ان هذا الوجود العلمي وجود اخر
للمهية اذا وجدت بهذا الوجود تسلب عنها كثير من الصفات والاثار المترتبة عليها في الوجود المادي كالتضاد والتفاسد والتزاحم و
غير ذلك واما ما يفيض بعضهم بقوله ان من الجائز ان يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى يكون الحرارة من حيث المادة يحتفها
عوارض لها عوارض مخصوصة وفي محل النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء من هذه الاثار ويكون للمهية في
واحدة فيقال ان السائل اذا وجه الاشكال في نفس تلك الاثار كالسخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره فيجب المصير الى
ما ذهبنا في مباحث الوجود الذهني **فصل** في حل التفاسير المذكورة في باب العلم ورسومها وتحصيل
المعنى الجامع لافراده زعم كثير من الناس ان اقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الاضطراب وان

الشيخ الرئيس صرح بكلامه تارة الى ان يجعل التعقل امرا سلبيا وذلك عندما يبين ان كون البارئ عاقلا ومعقولا لا يقتضي كثرة في ذاته و
في صفاته لان معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو امر عدمي وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة
المعقول وذلك عندما يبين ان يعقل الشيء لذاته ليس الا حضور صورته عند ذاته وايضا نص على ذلك في النمط الثالث من الاشارات
حيث قال الادراك للشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك وتارة يجعله مجرد اضافة وذلك عندما يبين ان العقل البسيط
الذي هو واجب الوجود ليست عقليته لاجل حصول صور كثيرة فيه بل لاجل فيضان تلك الصور عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ
الخلاق للصور المفصلة وكذا العقل البسيط اذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق للعلوم النفسانية وتارة يجعله عبارة عن كيفية
ذات اضافة الى الامر الخارجي وذلك عندما يبين ان العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف
بالعرض وايضا عندما يبين ان تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات اضافة واما الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة
الاشراق فعنده ان العلم عبارة عن الظهور والظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نور النفس وقد يكون نور الغير
فان كان نور النفس كان مدركا لنفسه وان كان نور الغير فلاح ذلك الغير اما ان يكون نور النفس او لا يكون وعلى الثاني
اما ان يكون [illegible] لنفسه او لا وعلى الثاني فهو اما نور لغيره او ليس بنور لغيره [illegible] على التقدير الاول كان ذلك
الغير مدركا له وعلى التقادير الثلثة فلم يكن ذلك الغير مدركا له ولا هو مدركا لنفسه [illegible] ان علم الشيء
عنده عبارة عن كونه نور النفس وعلم الشيء لغيره عنده عبارة عن اضافة نورية بين شيئين نوريين وهذه الاقوال ظواهرها
متناقضة لكن يمكن تاويلها وارجاعها الى مذهب واحد وهو ان العلم عبارة عن وجود شيء مجرد فهو وجود [illegible]
سواء كان علما لنفسه او لشيء اخر فان كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجودا لنفسه كان عقلا لنفسه وان كان
لغيره كان عاقلا لغيره [illegible] او حسا له فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الاجمال فليرجع الى ابطال ما يوهم من
ظواهر الاقوال المذكورة في تفسير العلم ثم الى التنبيه بما هو الحق عندنا ثم الى اصلاح [illegible] ما ذكروه [illegible] الاقوال
فنقول اما كون التعقل امرا سلبيا فهو ظاهر البطلان فانا اذا رجعنا الى وجداننا نجد عند تعقل شيء [illegible] من الانفعال
شيء لا انه زال عنا شيء وايضا لو كان جعل العلم سلبيا لم يكن سلب نقيض بل ولى الاسم بان يكون العلم سلبا هو
ما يقابله ومقابل العلم هو الجهل فلو كان العلم سلبا لكان سلبا للجهل والجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا فان كان العلم
سلبا للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم فعدم عدم العلم يكون ثبوتا للعلم فيكون العلم ثبوتيا لا سلبيا وان كان
سلبا للجهل المركب فيلزم خلو الوسط من الشيء وسلبه لان عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم [illegible] كون العلم سلبا للجهل
وايضا الجهل المركب مركب من علم وجهل فلو كان العلم الذي هو سلبه سلبا للجزء الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ولو كان

سلبا الجزء

سلبا للجزء الذي هو الجهل يلزم [illegible] الاول وهو كون العلم عدم عدم ثم قال قائل اما ان يجعل عبارة عن سلب المادة
ولواحقها فنقول هذا باطل من وجوه ثلثة اولها ان التجرد عن المادة لا ينسب الى احد دون احد فلا معنى لان مجرد عن المادة
الى احد دون عمرو وكما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ولو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة يصح ان يقال
زيد بان العالم حادث تجرد زيد بهذا القول وثانيها انه ليس معنى ما يكون الشيء مجردا عن الوضع والاشارة علما يكون ذلك
علما لشيء ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان ما علمنا كونه عالما بشيء وليس كذلك بل بعد العلم بكون
الشيء مجردا عن المواد [illegible] لا حد في كونه عالما او عاقلا بذاته او بغيره الا بعد البرهان فاما هذا فيقيم البرهان على ان كل مجرد
عقل وعاقل ومعقول [illegible] ان يكون معنى واحد مجهولا ومعلوما في زمان واحد وثالثها انا نشعر [illegible] من انفعال جهة كونها
عالمة [illegible] مميزة عن سائر احوال النفس كالارادة والقدرة والخوف والشهوة والغضب وغير ذلك فظهر من هذا ان الادراك
لشيء مجرد العدم واما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة في العاقل فمندفع ايضا لوجوه ثلثة الاول
انه لو كان التعقل هو حصول صورة في العقل لكنا لا نعقل ذواتنا والتالي باطل بالبديهة الوجدانية فالمقدم مثله وجه اللزوم
ان تعقلنا لذواتنا اما ان يكون نفس ذواتنا او لابد من حصول صورة اخرى في ذواتنا وكلا القسمين باطل اما الاول
فلان تعقلنا لذواتنا لو كان نفس ذواتنا لكان من علم ذواتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا وكذا من عقل الاشياء [illegible]
لزم ان عقلها لذواتها بل كان عقلها اياها عقلها لذاتها وليس كذلك واما الثاني فهو ايضا باطل اما اولا فلان تلك الصورة
لابد وان يكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين او كون احدهما حالا والاخر محلا مع عدم رجحان احدهما بالحالية والاخر
بالمحلية واما ثانيا فلاستلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا لان ذاتنا مثل ذاتنا وذاتنا جوهر مستغن الوجود عما تقوم به فما
تقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضا واما ثالثا فلان كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت الف تخصص فلا يمنع عن
الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ولان كل ما نزيد على ذاتنا فانما نشير اليه
هو ونشير الى ذاتنا بانا فلو كان علمنا بذاتنا بالصورة زايدة علينا لكنا نشير الى ذاتنا بهو والثاني باطل بالبديهة فكذا المقدم
الوجه الثاني انه لو كان الادراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك ان هذه المهيات مقارنة للاجسام [illegible] مع
ان الادراك غير حاصل لها فعلمنا ان نفس حصول هذه المهيات للجوهر ليس هو ادراكها لان نفس حصول [illegible]
فان من يدرك شيئا امكنه ان يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فان مقارنه صورة السواد والابن والكم شيء لا يمنع عن كون ذلك
الشيء والالم يتعلق الادراك بمجموعهما ونحن يدرك كثيرا اجساما ذا مقدار واكيف [illegible] ووضع وغير ذلك [illegible] لو قالوا ان الادراك
حصول الصورة لما من شانه الادراك لكان تفسير الشيء بمثله وهو باطل فعلم ان العلم ليس عبارة عن الصورة اي صورة كان قبل [illegible]

التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عنده موجود مجرد عن المادة فيقال هذا ايضا باطل لان التعقل حالة ثبوتية والتجرد عن المادة
مفهوم سلبي فيستحيل ان يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الامر الثبوتي الذي هو التعقل لان الامر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي
فتقرر ان يقال ان التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته او حالة اخرى ولكنه لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية الا عند التجرد عن المادة سواء
قيل ان تلك الحالة وحدها هي الادراك او قيل ان المجموع اي حصول الصورة مع تلك الحالة هي الادراك فيقول اما الاول فقد مر بطلانه واما
الثاني فالكلام فيه من حيث الكيفية صدقا وكذبه عقده او مرتبة وبالجملة فهو واجب الاعتراف في هذا الامر بانه ليس الا نفس حضور الصورة
واما المذهب الثالث وهو كون العلم اضافة بين العالم والمعلوم من غير ان يكون هناك صورة اخرى وراءهما فهو ايضا باطل لما تبين
في باب المضاف ان الاضافيات لا استقلال لها في الوجود ولا تحصل الا عند وجود المضافين وكثيرا ما ندرك شيئا لا وجود له في الاعيان
وندرك ذواتنا ولا اضافة بين الشيء ونفسه الا بحسب الاعتبار ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن اضافة ذاتنا الى ذاتنا لكان العلم ساذجا ... الا عند
الاعتبار والمقايسة وليس كذلك بل نحن ندرك ذاتنا على ... سواء اعتبر ذلك معتبر او لا واعلم ان القائل بكون العلم اضافة
الى المدرك اعني الادراك انما ذهب اليه ليندفع بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن ان مستندا على الاضافة ثبوت ...
فلزمه ان ما لا يكون موجودا في الخارج يستحيل ان يكون معلوما ولزمه ان لا يكون ادراك ما جهلا الا لان الجهل هو كون الصورة
العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها واما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص وهو ان العلم عبارة عن كيفية
اضافية وهو ايضا فاسد اما اولا فلانه يلزم عليه ان يكون علم الباري بذاته ولغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة على ذاته
تعالى الصمد الاحد ان يكون صفاته الكمالية من نوع صفة المخلوقات وايضا اذا كان علمه كيفية مضافة فكان ذاته تعالى اقدم
من تلك الكيفية لا محالة ان يكون تلك الكيفية ايضا واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الواجب ... فلم يكن قبل تلك الكيفية عالما
من الاشياء فكانت عالميته بالاشياء مستفادة عن امر ممكن الوجود مع انه محال ان يستفيد المعطي لكل كمال كمالا عن غيره ...
قائم على ان علمنا بالاشياء ليس غير ذاتها فلو كان العلم كيفا لكان ذاتها كيفية وقد ثبت انها من مقولة الجوهر دون الكيف
نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة وصحاري واسعة وسماء وارضا وهي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الاشياء التي نعقلها
انها ليست بكيفيات فمن زعم ان هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت اليها وان زعم ان في هذا العلم لا بد ...
المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان واما مذهب شيخ الرواقيين ...
الحق وقسم خلاف الحق اما الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته انه عبارة عن كونه نورا لنفسه والنور هو الوجود فهذا راجع
الى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود واما الباطل من مذهبه فهو قوله بان علم الشيء بما سواه هو اضافة اليه وهو غير صحيح ... ان العلم
منقسم الى التصور والتصديق والكلي والجزئي والاضافة ليست كذلك ويرد عليه ايضا ان الحيوان له ادراكات ...

كل مدرك

كل مدرك لشيء لا بد وان يكون نور النفس وكل نور لنفسه فهو عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذي عقل بالفعل مجردا حتى الحيوانات
والمقادير مدركة بالعلم الاشراقي الحضوري كما ذهب اليه ان كل نفس منها مدركة لها علم حضوري اشراقي ... ان الاجسام
المادية من حيث وجودها المادي المنقسم الجهات لا يتعلق بها ادراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره واما المذهب المختار
وهو ان العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية مجردا عليه ايضا اشكالات كثيرة في ظاهر الامر ولكن ... عند امعان
النظر منها ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج ليكون
ان يكون الادراك حالة النسبة بين المدرك وبينه وهذا ما ذكره السابع القديم للاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي في شرحه
ان الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي الجهل واما الاضافة فلا توجد في المطابقة وعدمها
لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا اقول لعل المعترض يريد ان الصورة الذهنية ان لم
تكن مطابقة للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم والملكة لا بالمعنى الوجودي المقابل ...
مطلق العلم تقابل التضاد وهذا من باب المغالطة باشتراك اللفظ بين العلم والجهل المعنيين ... لكن لما ذكره وجه صحيح بل ...
القول بان العلم هو الصورة فقط فان الصورة الغير المطابقة لما في الخارج اذا تحققت في الذهن على شبهه لما هو في الخارج ...
كمطلق قسم من اقسام مطلق العلم مع انه ليست هناك اضافة متحققة الى الاشياء الخارجية فدل على ان العلم قد يوجد بدون الاضافة
فعلم ان طبيعة العلم امر غير الاضافة ومنها ان اثبات الصورة ان لزم فانما يلزم فيما لا يكون موجودا في الخارج واما الامور
الموجودة في الخارج فيحتمل ان يكون العلم بها مجرد الاضافة اليها والجواب ان الادراك والعلم بمعنى واحد يطلق على اقسام
الادراكات كالتعقل والتخيل والاحساس فاذا دلت حجة في بعض الافراد على كونه امرا غير مضاف فقد عرفت ان الاضافة فعلم قطعا
انه ليس من مقولة المضاف ايا ما كان ومنها ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول السواد فقط لكان الجدار الاسود مدركا
والجواب ان مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية ومنها انه لو كان
معنى الادراك هو حصول صورة مجردة لكنا اذا علمنا موجودا قائما بذاته علمنا كونه عالما من غير حاجة الى برهان مستانف
ولكنا اذا علمنا موجودا غير جسم وجدت له صورة السواد قطعيا لكونه عالما به وما كنا بعد علمنا بان الله تعالى غير جسم ولا
جسماني نحتاج الى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته ام لا وهل العلم بذاته عين ذاته ام امر زائد على ذاته اقول العلم ليس عبارة عن
نفس مفهوم الصورة المجردة حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم لشيء حكمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر
مجرد عن المادة والوجود مما لا يمكن تصوره بما لكنا ان نتعقل هوية الموجود لا بمثال ذهني وان ذلك الوجود لو فرض حصوله في
... السلخ في كونه عالما بذاته وعالما بما حضر عنده ذاته ولا يحتاج الى البرهان ومنها انه اذا كان التعقل قائما بعقل دائما

فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان كان بعينه علمنا بذاتنا يلزم ان يكون هو ايضا راجعا بعينه الى ما فرض الترکیب شئ غير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا
بذاتنا هو ذاتنا فيلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا اعتراض يتعلق بتحقيق مقاصد الاشارات وذكر انها اعتراضات المعترض
واجاب عنه بقوله علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وبغيره ذاتنا ممنوع بالاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات في ذهنه لا ينقطع
ما دام المعتبر يعتبره اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة اذ لا ولى ان يقال علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا وعلمنا
بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست بنفسها هوية شخصية بل لها هوية
اخرى وكذا علمنا بذلك العلم صورة زائدة على هوية العلمين الاولين وهكذا الى ان ينقطع الاعتبار والتصور ولا يلزم
من ذلك اجتماع المتناهي بغير تناهيه لما مر مرارا من ان الوجود سواء كان عينيا او ذهنيا لا مثل له ولا صورة عليه يطابقه بعينه
ومعنى اذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا وهو امر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا وكلما
العلم بكل علم لان لكل علم هوية من الوجود ولا يمكن تمثيلها لا بنفسها ولا بصورة اخرى فالعلم بكل وجود شخصي لا يمكن الا بوجهه كلي عام ومنها
انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي التشكيك في الاوليات حتى حار في ذلك المحقق بان المبصر هو
ولا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعلم الشيء المدرك والادراك من منشأ هذا الاعتراض اقول الحق عندنا
ان ماهية الابصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الاعيان لا في الآلة السفلية كما سنوضحه في مقامه ان شاء الله فهذه جملة ما اوردوه من الكتب

فصل في تحقيق مذاهب الحكماء في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الاجمال عن وجه الحق الذي اومأنا اليه بالاشد فاعلم
معنى العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة ولا اضافيا بل وجودا ولا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة ولا كل وجود بالفعل
بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدة كونه علما وبيان ذلك ان المادة الاولى لما كانت في ذاتها
امرا غير موجودة بالفعل وانما تتحصل وتتقوم ذاتا متحققة بالجسم ولواحقه كما ذكرنا وبانت وحدتها والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص
عن العدم اي كل جزء فان لكل جزء مفروض فيه وجودا يقتضي عدم غيره من الاجزاء وعدم الكل فانه انا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوما
وكذا الحال في سائر الاجزاء ولان الوجود عين الوحدة او ملازم لها فما لا وحدة له فلا وجود له وكذا الحال في الهيولى فانها من لوازم الوحدة
مما لا هوية له فلا وجود له لسريان شيء في اجزاء الجسم المتصل ولو كان الجسم لا يحل على الجسم ولا الجسم يحل على شيء من تلك الاجزاء مع انه كما يتحقق
في اتصال تلك الاجزاء وكماله بزيادته وكماله الاتصال في تمامه وكمال الشيء موجب وجوده فكيف يكون في نفسه موجودا مستقلا وجملة
الجسم حقيقة افراده في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها في وجود كل فرد منه كالذراع مثلا يعين عدم فرد آخر وضده
زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فان وحدة الكثرة عين كثرتها
والفرق بين الهيولى الاولى والجسم في بعض الوجوه ان الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الاشياء الكثيرة واما الجسم ففي وجوده قوة عدمه

هذا سار

بذاته سواء الوجود تماما بذاته وما لا يوجد تماما بذاته الا بتمامه بشرائط وهو الميل والدرك من لوازم العلم فعلم ان لا شيء من المرکب والمادي منه
الا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لان تلك الصورة بعينها اذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء مادة لها ومحلها
في محلها لا مدرك لها او الا مدرك كل مادة لمحلها وحامل الجميع لكل الصور والجميع حيث ان لا وجود لها لذاتها وليس الشيء منها
عند شيء وجودا لا يحجب اطرافها وبهاء بينها وبين الشيء في الخارج حجب زائدة والادراك قد يتعلق بذوات الاشياء واجزائها اذ الحق
ما ذكرنا ان اصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدركا ومثاله في مدركه وبيانه ان ذلك الشيء لما وجودها غير وضعي بالمعنى الذي ذكر
المعقول فالوجود القوي الذي لا يصحبه شوائب العدمية هو عبارة عن الادراك فهذا يمكن ان يكون هو المراد مما ذكره الحكماء
سابقا ان التعقل هو المجموع اي حصول صورة الشيء حالة اخرى لو كان الا دنيك كما له استقلال الوجود وتأكده في كل ما يكون
متعقلا ولا دا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي وهذا حال كل صورة ادراكية فانها غير قابلة للاشارة الوضعية فان الصورة
التي بها المحسوس ليست بالحقيقة هي التي يسمى بالكيفيات المحسوسة والتي يسمى باوائل الملموسات من الحرارة التي في جهة والبرودة التي في جهة الخارج
للاشارة الحسية الوضعية فانها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الاول وبالذات فان المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه
بعينه وجوده للجوهر الحاس وهذا النحو من الوجود هو محسوسية كما ان وجود المعقول من حيث هو معقول وجوده للجوهر العاقل
بعينه شيء واحد فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجودا ذا وضع يمكن الاشارة اليها وان كان من شرائط الادراك الحسي حصول نسبة
وضعية الى الادراك والشيء الذي يوجد منه تلك الصورة وهذه النسبة عبارة عن حصول تلك الصورة وما يطابقها ويوجد منه وذلك الشرط غير
محتاج اليه في الادراكات الخيالية والوهمية والعقلية وليس حصول الصورة الادراكية للشاعر والشاهد الادراكية
كحصول الصور المادية في موادها الخارجية كما سنوضح عليك وجوه الفرق بين الحصولين **فصل** في الفرق بين حصول الصورة
الادراكية للنفس وبين حصولها في المادة وذلك من ثمانية اوجه اولها ان الصور المادية متزاحمة متمانعة فان الشكل
مخصوص والملون بلون مخصوص يمتنع عليه ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول ولا ان يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون
الاول وكذا الحال في الطعوم والروائح والاصوات المختلفة المتضادة واما صور الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الادراكي فان
الحس المشترك يدرك الجميع ويحضر عنده من كل جنس من هذه المحسوسات يمكننا ادراك انواع مختلفة من جنس محسوسة فالبصر الالوان المتضادة والذوق
الطعوم المتضادة وكذا الكلام في غيره فعلم ان الوجود الصوري الادراكي ضرب آخر من الوجود وثانيها ان الصور المادية لا يحل الجسم العظيم
في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ولا يسع البحر في حوض وهذا بخلاف الوجود الادراكي فان قوى النفس العظيم منها والصغير
يسعد النفس ان تحضر عندها صورة جميع السموات والارض وما فيهما دفعة واحدة من غير ان يتضيق عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد
صلى الله عليه وآله ان قلب المؤمن اعظم من العرش وكما قال ابو يزيد البسطامي طاب ثراه لو كان العرش وما حواه في زاوية من زوايا قلب العارف ما احس به

حس او سبب فی ذلک ان النفس لا مقدار لها ولا وضع لها والا لکانت محدودة بحد خاص و وضع خاص للنفس غیر حالة او یزید علیه او ینقص عنه
فیتحقق شیء غیر مدرک لها او یبقی من النفس شیء غیر مدرک له فیکون الشیء الواحد معلوما وغیر معلوم او عالما وغیر عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان
والوجدان فانا نعلم ان النفس منا شخص واحد فاذا ادرک مقدارا عظیما مدرک کله بکلها لا ببعضها او لا ببعض لها بل [illegible]
ان الکیفیة الضعیفة تمحی عند حصول الکیفیة القویة في المادة بخلاف الصور النفسانیة فان القوي منها لا یبطل الضعیف عند وروده
في التخیل والتعقل فان العقل یدرک الضعیف اثر القوي و یتخیل الصغیر بعد العظیم والانقص بعد الاشد ومن جملتها ان الکیفیات المادیة [illegible] الیها
بالحواس [illegible] واقعة في جهة من جهات هذا العالم ولیس کذلک الصور الادراکیة اذ لا اشارة الیها ولا وضع لها بمعنی المقولة ولا اجزاء [illegible]
ان صورة واحدة مادیة یمکن ان یکون مدرکة بادراکات کثیرة لاشخاص کثیرة بالمعنی المراد من ادراکها فیکون کتابة واحدة یقع علیها
ابصار کثیرة او صوت واحد یسمع اسماع کثیرة ولیس کذلک وجود الصورة الادراکیة فما في خیالی لا یمکن ان یطلع علیه غیری وما في قوة [illegible]
لا یمکن ان یدرکه غیری ولذلک قیل النار النفسانیة لا تحرق و حرارة [illegible] لا تسخن وثلجه وصورته لا تبرد والعقل اذا حکم بان النار
محرقة والماء مبرد لا یحکم بانها حین ما یکون في النفس محرقة او انه حین ما یکون فیها مبرد بل علی انها امور اذا وجدت في الخارج کانت محرقة
او مبردة واذا حکم بان الجوهر قائم بذاته لا یقوم بغیره لا یرید به ان وجوده الذهني لا یقوم بغیره بل معناه ان ما علمه صورته [illegible] وجوده لا یقوم
بغیره [illegible] ان لا یقوم الصور [illegible] المطابقة لغیرها وسادسها ان الصور الکونیة اذا زالت عن موضوعها فلا یمکن استرجاعها الا
بسببها الا ما کانت حادثة [illegible] بتلک الاسباب التي حدثت منها اولا بخلاف الصور النفسانیة فانها اذا زالت بعد حصولها [illegible]
لا تحتاج في استرجاعها الی کسب جدید وسابعها ان الصور الکونیة اذا کانت ناقصة في الوجود لا یمکن استکمالها الا [illegible]
ما بین منفصل کالشجر اذا بلغ کمال مقداره یحتاج الی اسباب خارجة [illegible] والارض [illegible] والسمیة والحیوان اذا بلغ [illegible]
وکذا الصور الحادثة الطبیعیة والصناعیة اذا کملت بعد نقصانها انما کملت باسباب منفصلة عنها بخلاف الصور النفسانیة [illegible]
القدسیة التي یکون في اول الامر [illegible] کاملة [illegible] مستکفیة بذاتها في طلوعها الی کمالها اللائق بحالها من غیر حاجة الی معلم منفصل [illegible]
وثامنها ان الصور الکونیة لا یمکن ان یصدق [illegible] مفهوماتها ومعانیها علیها فالنار الخارجیة لا یصدق علیها الا انها نار والسواد
الخارجي لا یصدق علیه انه لیس بسواد بخلاف النار النفسانیة فانها لیست [illegible] الصانع والجسم الموجود في النفس لیس [illegible]
وکذا حال الکیفیات المحسوسة کالالوان والاصوات والطعوم والروائح کلها یحمل علی انفسها [illegible]
فالحیوان النفساني حیوان ولیس بحیوان والسر في ذلک ان ذلک النحو من الوجود للصور [illegible] المادیة [illegible]
واشرف فاثبات هذه [illegible] الجسمیة المادیة لها من جهة تحقق مبادئها [illegible] فان هذه الصور المادیة اصنام [illegible] لتلک الصور [illegible]
واما سبب [illegible] عنها فلاجل ان تلک الصور اجل واشرف من ان یوجد بهذه الاکوان الدنیة فهذا الحیوان اللحمي المرکب من الاضداد

والصور الداثرة المستحیلة مثال ومحل لذلک الحیوان النفساني [illegible] وان کان [illegible] وهو الحیوان العقلي البسیط [illegible]
الجامع مع بساطته لجمیع الاشخاص والاصناف المادیة والنفسانیة [illegible] وهو مثال لها [illegible] وهو الفرد [illegible]
کل نوع من انواع الحیوانات [illegible] مباحث الماهیة [illegible] ان الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادیة کیف
تصدق علیها [illegible] ولا یلزم [illegible] الاشد والاضعف ان وجود الشيء [illegible]
من نوعه الی نوع آخر [illegible] مع ان [illegible] المثل المشهور ان الشيء اذا جاوز حده انعکس الی
ضده ومن هذا القبیل استکمالات الهیولی الواحدة [illegible] اذا الحقت صورة [illegible] عقلیة فیصدق علیها
ما کان [illegible] فصل في قولهم ان العلم عرض ان العلوم الخیالیة والحسیة
عندنا غیر حالة في آلة التخیل والاحساس بل انما یکون لتلک الالات کالمرایا والمظاهر لها لا محال ولا مواضع لها فهي جواهر مجردة
المواد او اعراض لها اعراض قائمة [illegible] الجواهر والکل یقوم بالنفس [illegible] الممکنات [illegible] واما العلوم العقلیة فالمشهور ان
علومنا العقلیة بالاشیاء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لان العلم هو المکتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور
جواهر وصور اعراض [illegible] وذکر الشیخ في الهیات الشفاء وهو ان العلم [illegible] یکون مطابقا للمعلوم [illegible]
قائمة بنفسها فالعلم به یکون مطابقا له [illegible] داخلا في نوعه والداخل في نوع الشيء [illegible] وان یکون [illegible]
ذلک الجنس لکن الجوهر [illegible] فان الصورة العقلیة للجوهر [illegible] مع ان العلم من الکیفیات
النفسانیة القائمة بالنفس فشيء واحد یکون جوهرا وعرضا ولا شيء من الجوهر بعرض فهذا هو الاشکال المشهور وقد [illegible]
دفعه فیما سبق [illegible] لکن الشیخ اجاب عنه بقوله ماهیة الجوهر جوهر بمعنی انه الموجود في الاعیان لا في موضوع [illegible]
موجودة لماهیة الجواهر المعقولة فانها ماهیة شانها ان یکون موجودة في الاعیان لا في موضوع [illegible] معقولة [illegible] موجودة في
الاعیان ان لا یکون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فلیس ذلک في حده من حیث هو جوهر [illegible]
انه کمال ما بالقوة [illegible] العقل [illegible]
آخر ما ذکره اقول لا یخفی [illegible] الکلام فان [illegible] لاثبات الوجود الذهني للاشیاء [illegible] ان للاشیاء مع جمیع صفاتها و
لوازمها ولواحقها [illegible] وجودا آخر سوی [illegible] الوجود [illegible] الانسان مثلا [illegible] نوعا
جوهریا [illegible] بالفعل وعاقلا لذاته مجردا عن المحل والموضوع فهذا القدر الذي ذکره [illegible] ولو [illegible] مثل
ما ذکره في جمیع صفات الماهیات واجناسها وفصولها [illegible] ماهیة الاشیاء في الذهن فان الذي [illegible] صورة الحیوان
مثلا في الذهن اذا لم یکن جوهرا ولا جسما ولا نامیا ولا متنفسا ناطقا ولا متحرکا ولا متحیزا ولا شیئا من مقومات الحیوان و

فصولها البعيدة والقريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيوانا احيوانيته بانه بالفعل جوهر حساس نام حساس فليس كذلك
بانه اذا وجد في الخارج لكان حيوانا فيقول المراد من هذا الكلام ان كان المراد منه امكان ان توجد تلك الصورة الذهنية
بشخصيتها في الخارج فليس كذلك فان الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الهيئة والاشتراك لا يمكن خروجه من العقل وصيرورته
شخصا جسمانيا متخصصا بوضع واشارة لان ذلك خلط بين انحاء الوجودات وتضييع للحيثيات فان الشخص العقلي شخصيته باعتبار العموم
والاشتراك بين كثيرين والشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك وان كان المراد انه تجب ماهية الموجودة بهذا الوجود العقلي بحيث اذا وجدت في الخارج
كانت جوهرا فلك ان تقول … من مقولة الكيف فلو وجدت في الخارج لكانت ايضا كيفية نفسانية لا جوهرا ولا كما ولا كيفا …
المراد منه ان هذه المهية الموجودة في الذهن بحيث لو فرضت فرضا مستحيلا انها صارت موجودة في الخارج بوجود مهية اخرى لكانت تلك
المهية جوهرا او كذا او كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة اذ كل مهية اي نحو من الوجود كانت تجري في ذلك الموضع …
فان ذلك كقولك لو كان الجوهر عرضا لكان وجوده في موضوع ولو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كل امر الكمال ولو كان …
واجبا لكان … العالم … لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ولكانت الصور الموجودة في النفس
كالصور المنقوشة في الجدران فان كونها انسانا وفرسا وفيلا واشجارا وانهارا لانها تصدق عليها انها لو كانت موجودة في الاعيان لكانت
من تلك الامور ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح مشهور بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الموجودة في الاعيان هي بعينها
تلك الحقائق وذواتها المتاصلة فللجوهر بل الجسم مثلا معنى وصورة محسوسة وصورته المحسوسة هي الجوهر الحسي وصورته المعقولة هي
الجوهر وهو المعنى المعقول الذي يدرك العقل من ذاته انه وجود لا في موضوع من غير ان يحتاج في تعقله الى صورة قائمة بالعقل …
المعقول عبارة عن الجسم المعقول والنامي المعقول الى النامي المعقول الحساس المعقول من هذه الامور لا يلزم ان يكون امورا …
الوجودات ولا معنى العموم ان وجوده في موضوع مستغنى عنه في ذلك النحو من الوجود الكلي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بالجسم …
ما يرد عليها على جسم ويحمل عليه بهو هو وذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع واشارة وليس شيء من هذه المعقولات
ذا وضع واشارة فبان تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان اولى فان صدق معقول على معقول والاتحاد بينهما …
العقلي اولى والبق من صدق معقول على محسوس والاتحاد بين الوجود الحسي والوجه ان الشيخ قد اثبت في اول النمط الرابع من كتاب
الاشارات ان للحيوان المعقول وجودا غير الحيوان المحسوس والحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك ان وجوده …
قابل للاشارة والتحيز والوضع ومع ذلك لم يجب للمعنى المعقول ارتباط واتحاد بالحيوان المحسوس لا بل الصورة العقلية …
بالاشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضا قائما بالحيوان الحسي بل هو اولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من …
الذهنية المستحيلة الفاسدة وكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الانواع الجوهرية وغيرها والناس انما وقعوا في مثل هذه الاشكالات

لظهر ان وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الاعراض في محالها وما ذكروا من القواعد … والعلم بالمعقول … بحكم الشيخ
من استحالة كون الشيء جوهرا وعرضا عند تعقل النفس الجوهر … ما قالوا في رفعه ان مفهوم العرض من حيث كونه … ولا منافاة بين
الجوهر والعرض في الوجود الذهني انما المنافاة بينهما بحسب الوجود الخارجي ومهية الجوهر محفوظة حال حصولها في الوجود الذهني … الموضوع
هو الذهن اذ يصدق عليه انه لا يحتاج اليه في الوجود الخارجي ونعم لا يجوز ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا بحسب وجود واحد وذلك لا
يلزم من حصول مهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم ان مفهوم العرض قد عرض لمهية الجوهر كما عرض لسائر المعقولات الموجودة في الذهن من
الخارج جميعا ويرد عليها اولا ان العرض ليس الا كون وجود الاعراض لان معناها كون الشيء في موضوع والكون في الموضوع عبارة عن
نحو وجود المهيات العرضية كمهية السواد والحرارة وغيرها والوجود كما علمت من قبل وان كان من عوارض المهيات لكن …
بحسب التحليل العقلي فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي … مع انحفاظ المهية فالمهية الجوهرية لا … وجودها
ان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها الى وجود اخر مع انحفاظ ذاتها كسائر العرضيات
والمجردة فليس عروض الوجود للمهية كعروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت او مفارقة … اذ ليس للوجود …
للمهية بل وجود المهية ليس الا نفس صيرورتها خارجا وعقلا ثم انه على تقدير ان تكون شيء واحد جوهرا … يجب المهية عرضا …
… اشكال … في انه لا يجب ان يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به مع ان العلم مطلقا كيفية نفسانية
عندهم فيكون العلم بالجوهر كما يلزم ان يكون شيء واحد جوهرا وعرضا كذلك يلزم ان يصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرا وكيفا
وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لان الاعتذار بان العرض ليس … لكنه فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرا بحسب
الوجود الخارجي عرضا بحسب الوجود الذهني غير جار ههنا لان الاجناس العالية ذاتيات لانواعها وافرادها ولا يمكن تبدل الذاتيات
في انحاء الوجود والا لم يكن الذاتي ذاتيا ولم يكن للمهية حد واحد بحسب انحاء الوجود كما هو معنى حصول الاشياء في ظرف العلم وقال بعض
اهل التدقيق كيف يجوز كون شيء واحد جوهرا وعرضا عندكم ولم يجوز كونه جوهرا وكيفا فان منشأ المنافاة بين الجوهر والكيف ليس الا
اعتبار العرض في احدهما والا عرض في الاخر واما عدم اقتضاء القسمة والنسبة فمشترك بين الجوهر وبين الكيف فمن سلم عرضية مهية الجوهر
كيف اشكل عليه كونه كيفا ثم لو اجيب عن هذا الاشكال وامثاله بان معنى الكيف ينطبق على ما في قياس معنى الجوهر مهية شرطها في وجودها
الخارجي ان يكون عرضا غير قابل للقسمة والنسبة وكذا الحكم الكم وسائر المقولات فيرد عليه ما اوردنا سابقا من انه يلزم ان يتبين
معاني المهيات ومفهوماتها … محفوظا في الوجودين ويرد عليهم ايضا ان … من وجود الاشياء في العقل ان تلك الصورة الجوهرية
التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية والموجود في نفس جزئية لا يكون الا موجودا جزئيا واقعا في الاعيان فاذا الصورة
العقلية التي لمهية الجوهر من حيث انها موجودة في الذهن الموجود في الاعيان فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون

الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرا وكيفا وهو ضروري البطلان فلا محيص لهم عن هذا الاشكال اللهم الا ان يقولوا
احداهما ان تلك المهية من حيث انها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية ولكنها غير الوجود العياني يكون المهية بحسب
يترتب عليها لوازمها فان السواد اذا كان موجودا في العين كان من شانه قبض البصر والحرارة العينية من شانها التسخين ولكن متى
حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالاول نسميه وجودا عينيا والثاني وجودا ذهنيا والاشكال بعد باق كما ترى
في مصيره او ما ماله اليه والله الهادي ورشده

فصل في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول

ان مسئلة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض المسائل الحكمية التي لم يتنقح لاحد من علماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما
استصعبنا هذه المسئلة وتاملنا في اشكال كون العلم بالجوهر جوهرا وعرضا ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي علي كالشفا
والنجاة والاشارات وعيون الحكمة وغيرها ما يشفي العليل ويروي الغليل بل وجدناه وكل من في طبقته من اشباهه واتباعه كتلميذه بهمنيار
وشيخ اتباع الرواقيين والمحقق الطوسي نصير الدين وغيرهم من المتاخرين لم ياتوا بشيء يمكن التعويل عليه واذا كان هذا حال هؤلاء المشاهير
من الفضلاء فما حال غيرهم من اصحاب الاوهام والخيالات واولي وساوس المقالات والجدالات فتوجهنا توجها جبليا الى مسبب الاسباب
وتضرعنا تضرعا غريزيا الى مسهل الامور الصعاب في فتح هذا الباب اذ كنا قد جربنا مرارا كثيرة سيما في باب اعلام الخيرات العلمية والهام الحقائق
الالهية لمستحقيها ومحتاجيها ان عادته الاحسان والانعام وسجيته الكرم والاعلام وشيمته رفع اعلام الهداية وبسط انوار الافاضة فافاض
علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علما جديدا وفتح على قلوبنا من ابواب رحمته فتحا مبينا وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول لمعنا لا لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث ان صور الاشياء على قسمين احدهما
صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها ومثل تلك الصورة لا يمكن ان يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة
بالفعل ولا محسوسة ايضا كذلك الا بالعرض والاخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا تاما فهي صورة معقولة بالفعل
او ناقصا فهي متخيلة او محسوسة بالفعل وقد صح عند جميع الحكماء ان الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعاقل شيء واحد
من جهة واحدة بلا اختلاف وكذا المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ووجوده للجوهر الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فاذا كان الامر كذا
فلو فرض ان المعقول بالفعل امر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخر
ويكون الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية كالسواد والجسم لكان يلزم حينئذ ان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار
صاحبه لان اقل مراتب الاثنينية بين شيئين ان يكون لكل منهما وجود في نفسه وان قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل
ليس كذلك اذ المعقول بالفعل ليس له وجود اخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشيء اخر وكون الشيء معقولا لا يتصور
الا بكون شيء عاقلا له فلو كان العاقل امرا مغايرا له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده

الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجريدها بتجريد مجرد اياها عن
المادة ام بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل ابدا سواء عقلها عاقل من خارج ام لا وليس حكمها حكم المعقولية كحكم المتحركية للجسم فان الجسم
اذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركا بل جسما فقط وذلك لان وجود الجسم بما هو جسم ليس هو وجوده بما هو
متحرك ولا كحكم مسخنية الجسم اذا قطع النظر عن تسخينه لم يكن هو مسخنا عند ذلك لان وجوده بعينه ليس وجود السخونة وليس
كذلك حكم المعقول بالفعل فانه لا يمكن ان يكون الا معقولا بالفعل وذلك لكون نفس وجوده نفس معقوليته سواء عقله غيره
او لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة الى عاقل اخر يعقله فاذن هو عاقل بالفعل كما انه معقول بالفعل والا لزم انفكاك المعقول
بالفعل عن العاقل بالفعل وقد مر في مباحث المضاف ان المتضايفين متكافئان في الوجود وفي درجة الوجود ايضا ان كان احدهما
بالفعل كان الاخر بالفعل وان كان بالقوة كان الاخر بالقوة وان كان احدهما في مرتبة من المراتب ثابتا كان الاخر فيها ثابتا
واذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو ان المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم ان الحال في الصورة المحسوسة ايضا على
هذا القياس فان المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم الى ما هو محسوس بالقوة والى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع
الجوهر الحاس بالفعل والاحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من ان الحس يجرد صورة المحسوس بعينها عن مادته ويصادفها مع عوارضها
المكتنفة وتخيل تجرده تجريدا اكثر لما علمت ان مستحيل انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة الى غيرها ولا الى معنى الاحساس حركة القوة الى
نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الابصار ولا بمجرد اضافة للنفس الى تلك الصورة المادية كما زعمه صاحب التلويحات
لما مر ان الاضافة الوضعية الى الاجسام ليس ادراكا لها والاضافة العلمية لا يمكن ان يتصور بالقياس الى ذوات الاوضاع المادية
بل الاحساس انما يحصل بان يفيض من الواهب صورة نورية ادراكية يحصل بها الادراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل
واما قبل ذلك فلا حاس ولا محسوس الا بالقوة واما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدات لفيضان تلك الصورة التي
هي المحسوسة والحاسة بالفعل والكلام في كون هذه الصورة حساسة وحاس ومحسوسة كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا و
عاقلا ومعقولا قال المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان سر ان نعلم ان البصر انما ينال الاشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون
يكون هو هي فحينئذ يعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو
وهي شيئا واحدا الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحده معها بوجه فيكون مع
بعضها اشد واقوى من توحد الحس بالمحسوسات والبصر كلما اطال النظر الى الشيء المحسوس اخرجه المحسوس حتى يصيره خارجا من الحس
واما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه فبما ذكرنا اندفع اشكالات كثيرة ومعاضل شنيعة ترد على القول بارتسام
صور المعقولات المتباينة المهيات في العقل وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات البارئ جل اسمه كما

هو المشهور من اتباع المشائين فان النفس لو كان بارتسام الصور العقلية في ذاتها لعاقلة لزم من علم النفس بالجوهر والكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وفي علم البارئ كونه محلا للممكنات ويلزم امور شنيعة اخرى مذكورة في مواضعها انهم زعموا ان الجوهر المنفعل العقلي من الانسان الذي كان عقلا ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية بدركها اذا عقليا معقول تلك القوة الانفعالية بما ادركت الصورة العقلية بدركها بذاتها المعراة عن الصور العقلية فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية نيرة في ذاتها معقولة صرفة فان ادركها بذاتها فالذات العارية اي الجاهلة العاصية العمياء كيف يدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تصير مبصرة ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وان ادركها بما استنار من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل لا حاجة الى صورة اخرى والا الكلام عائدا ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئا واحدا بلا اختلاف ليس يقابل بل الى قوله تلك الصورة وتوسط في كون النفس عاقلة لها سواء هي معقولة للنفس بذاتها بمعنى ان مادرا لها ومطابقة اياه يصير معقولا للنفس بتلك الصورة لانا نقول لو لم يكن تلك الصورة معقولة للنفس في ذاتها لم يمكن ان يدرك بها غيرها وليس توسط تلك الصورة في ادراك الاشياء كتوسط الالات الصناعية في الاعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في ادراك المبصرات حيث يصير النور اولا مرئيا بذاته ثم به يرى غيره على انا قد اوضحنا بالبرهان القطعي ان الصورة المعقولية معقولة في ذاتها لذاتها سواء عقلها غيرها او لم يعقلها وكذا الكلام في الصورة المحسوسة بالفعل لا يمكن فرض وجودها لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوسا فهو محسوس بالفعل وان قطع النظر عن ما سواه وليس وجود الصورة العقلية كالثياب والاجسام للجوهر المدرك كحصول الدار والاموال والاولاد لصاحب الدار والمال والوالد فان شيئا من ذلك كصور اي في الحقيقة حصول للذات بل لذي الذات شيء بل اخر هو ليس كذلك حصول اضافي لها فقط ثم حصول الصورة الجمادية الطبيعية للمادة ذات الجسم بها وتصير ذاتا متحصلة اخرى بسبب هذا الحصول لا ادراكي فكما ليست المادة شيئا من الاشياء المعينة بالفعل الا بالصورة وليس لحوق الصورة بها لحوق موجود بموجود ما لا يقال في احدهما انه الحال الاخر بل ان يحول المادة من مرتبة النقص في نفسها الى مرتبة الكمال فكذلك النفس في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة وليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية العقل بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود العرش للعرش له او كلحوق عرض لمعروض جوهري مستغن القوام في وجوده عن ذلك العرض ولست جاهلا بان تلك الحصة الا وجود اضافات لا يستكمل بها سوى حصول الصور الادراكية للجوهر الدراك لو نحن بصدد التكميل من الصور الطبيعية في تحصيله المادة وتنويعها وسنعود من بعد الى دفع الشكوك التي لاجلها وقع كاتبي القوم كالشيخ الرئيس في القول بالنفي والعقل بالمعقول على وجه لم يبق للاهل البصيرة مجال شك واضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم

في تاكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول اعلم ان الشيخ الرئيس في اكثر كتبه نقض على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول

وهو على

وهو على ابطال ذلك القول غاية الاصرار وشنع على القائلين به غاية الاستبعاد ولكن قد ذكر في الفصل الذي ذكر فيه بطلان هذا القول من استند الى انه وجيء حار على ذلك التشنيع على الى شيعته كما قدر بين العقل والعاقل ثم اعتمد في النفس من شكله انه شديد الحرارة على هجمه ولعد قال في كتاب الاشارات ان قوما من المتصدرين تقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو فرضنا الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعد المعقول من ا فهل هو كما كان عنده لم يعقل ا وبطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقل وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال او الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء اخر ليس انه صار شيئا اخر على انك ان تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط وقال ايضا زيادة منبهة وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب الكون كما كان عنده ما عقل حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره وقال فيه ايضا وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول ثم ذكر دليلا عاما على امتناع الاتحاد بين شيئين مطلقا وقال اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء اخر فيحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيات الشفاء وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم قولهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى ويكون هو مع الصورة الاولى شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا اخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه وان كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول اذا صار الشيء شيئا فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فان كان موجودا والثاني الاخر اما ان يكون موجودا ايضا او معدوما فان كان موجودا فهما موجودان لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار هذا الموجود شيئا معدوما لا شيئا اخر موجودا وهذا غير معقول فان كان الاول قد عدم فما صار شيئا اخر بل عدم هو وحصل شيء اخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ويدل اهل التمييز في ذلك في العقل والمعقولات وكتبه في النفس نعم ان صور الاشياء تحل النفس وتحليها وتزينها ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل

وهي بذاتها فعل وليس في ذاتها الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل لشيء وجب ان يكون النفس حالا في
لها على قبول صورة اخرى وامر اخر وقد يراها تعقل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك ايضا [illegible]
الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحدا وان كان بالة فيكون النفس لا محالة الصورة المعقولة
وقد صارت غير ذاتها وليس من هذا سبيل النفس العاقلة والعقل كما يعني به قوتها التي بها تعقل وقد يعني به صور المعقولات
في نفسها ولانها في النفس يكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا في انفسنا نعم هذا في شيء اخر يمكن
ان يكون على ما سنحرر في موضعه وكذلك العقل الهيولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدا ما دمنا في البدن
وان عني بحسب شيء شيء فان الاستعداد يبطل مع وجود العقل الذي هو قوله بالفاظ القول والذي يجب ان يعلم ان الاقبل
ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد من الامرين عاما وبين العاقل والمعقول خاصا امران احدهما ان الوجود في كل شيء هو الاصل
هو مبدأ شخصيته ومنشأ مهيته وان الوجود مما يشتد ويضعف ويكمل وينقص والشخص هو هو الا ترى ان الانسان من مبدأ كونه جنينا
نطفة الى غاية كونه عاقلا ومعقولا جرت عليه الاطوار وتبدلت عليه الذات مع بقاء كونه وجوده وشخصيته وثانيهما ان الاتحاد
يتصور على وجوه ثلثة الاول ان يتحد موجود بموجود بان يصير الوجودان لشيئين وجودا واحدا وهذا لا شك في استحالته
لما ذكره الشيخ في دلائل نفي الاتحاد والثاني ان يصير مفهوم من المفهومات او مهية من المهيات عين مفهوم اخر مغاير له
اخر مغايرة لها بحيث يصير هو هو او يحمل حملا ذاتيا اوليا وهذا ايضا لا شك في استحالته فان المفهومات المتغايرة لا يمكن
ان يصير مفهوما واحدا او يصير بعضها بعضا بحسب مفهوم ضرورة ان لكل معنى غير المعنى الاخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل لا
ان يصير عين مفهوم المعقول نعم يمكن ان يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه انه معقول وعاقل بكون الموجود واحدا و
المعاني متغايرة لا تغاير الوجب تكثر الجهات الوجودية والثالث ضرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم معنى ومهية لم يكن
يكن صادقا عليه ولا كالاستكمال وقع له في وجوده وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة
في الجماد والنبات والحيوان قد وجد مجتمعة في الانسان الواحد لان هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية انما وجدت في
الانسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة لانا نقول لا بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة
يفيض على مادة البدن ومواضع الاعضاء من مبدأ واحد بسيط هو نفسه في ذاته الحقيقية وتلك القوى كلها فروع ذلك الاصل
هو حس الحواس وهو عامل الاعمال كما ان العقل البسيط الذي اشار اليه انما هو اصل المعقولات المفصلة وسيكشف لك في هذا الكتاب
ان العقل الفعال في انفسنا هو كل الموجودات بمعنى ان ذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي كانت موجودة في
المكونات التي في العالم وبالجملة يكون وجودا او موجودا واحدا هو بعد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته معاني

لم يكن

لم يكن صادقا محمولا على ذاته ليس من سنخ كما قال ليس من القديم بمستنكر ان يجمع العالم في واحد اذا اعتبر هذا فمن جملة الجواب عن
احتجاجات الشيخ اما دليل العام المذكور في الاشارات فقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان فقلنا الذي هو
غير مسلم لجواز ان يكون مفهومات متعددة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فان الحيوان والناطق معنيان متغايران يكون كل
احدهما غير الاخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الانسان وكذا دليل العام المذكور في الشفاء فان قوله اذا صار الشيء شيئا
فاما ان يكون اذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا او معدوما فقلنا نختار انه يكون موجودا وقوله فان كان موجودا فالثاني الاخر
اما ان يكون ايضا موجودا او معدوما قلنا نختار انه ايضا يكون حينئذ موجودا قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا بل هما موجود
بوجود واحد ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد والسر فيه انه لو كان يجب ان يكون لكل معنى وجود واحد
يستحيل كون معان متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطتها جوهرا موجودا عاقلا قادرا متحركا سميعا بصيرا
بل الذات الاحدية الواجبية التي مصداق جميع المعاني الكمالية والصفات الالهية بوجود واحد بسيط والاختلاف حيثية فيه بوجه من
الوجوه اصلا واما حجتاه الخاصتان بالعاقل والمعقول فالذي ذكره في الاشارات من قوله فنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم
بعينه المعقول من ا فهل هو كما كان عندما لم يعقل او بطل منه ذلك فقلنا نختار انه لم يبطل كونه عندما عقل ا وانه الا ما هو من باب التصور
والنقص كالصبي اذا صار رجلا فانه لم يبطل منه شيء الا ما هو امر عدمي كما اعترف الشيخ في فصل من الهيات الشفاء عند ما يبين اقسام كون
الشيء من شيء حيث قال ههنا كان كون الشيء من الشيء على وجهين احدهما بمعنى ان كون الاول لما هو بالقوة بالطبع يتحرك الى الاستكمال
بالثاني كالصبي انما هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل عنه امر جوهري
ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد واذا قيس الى الكمال الاخر والثاني بان يكون الاول ليس بطباعه يتحرك الى
الثاني وان كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة مهيته ولكن من جهة حامل مهيته واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره
الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان يخلع عن هيولاه صورة
المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل
الذي للاول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في ان يكون الشيء من شيء فقد يكون بحيث
صار الشيء الاول بعينه متحدا بالثاني وهو هو كما كان مع امر زايد متحد معه فكيف سكن ههنا ما هو من قبيل القسم الاول من قسمي كون
الشيء من الشيء قوله فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها قلنا ليس الامر كما زعمه فان ذلك انما يلزم لو لم يصير ذاته بعينه صورة ا فا
لمعنى كما لم يكن قبل هذا التعقل والعجب من الشيخ مع عظم شانه وقدره حكم بان النفس الانسانية من مبدأ كونها بالقوة في كل ادراك
من الاحساس والتخيل الى غاية كونها عاقلا بالفعل في اكثر المعقولات بلغ كمالها كما هو شأن العقل لم يصر بحيث يصدق على ذاتها

بدايتها شيئا من الكمالات الا انه لم يكن يصار قابلها في اوايل الفطرة حتى كانت نفوس الانبياء عليهم السلم ونفوس المجانين والاطفال في
الاجنة في بطون الامهات في درجة واحدة من جوهر الذات الانسانية وحقيقتها وانما الاختلاف في عوارض غريبة لا حظ للوجود الذي
لها نعم لو قيل ان هذه الكمالات الوجودية لما حاصل الوجود مفهوما مغايرا لمفهوم الانسانية ومهيتها فذلك كما قيل بشرط ان يعلم ان
زيادة الوجود على المهية كما ذكروا ليست الا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فان الوجود هو الاصل في التحقق والمهية
تابعة له وقوله وان كان باطل منه ذلك لبطل على انه حال لو الذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون فقلنا لم …
معه ما به قائم وجود ذاته الا ما يتعلق بالنقص والعدم بانه كان ناقص الجوهر فاسد في جوهره وليس هذا كساير الاستحالات التي تقع في
الاشياء من جهة وجوده الى ما يعيد حكما لما ماء اذا صار هواء والبارد اذا صار حارا وقوله وان كان على ذاته فقد بطل ذاته وحدث
شئ اخر ليس انه صار شيئا اخر على ان الكسان ما علمت هذا ايضا نقض … مشترك وتجدد مركب للبسائط قلنا قد مر ان الذي … كان امر وحد
من قبيل القوة والاستعداد على ان لنا ان نقول … في معنى كون الحركة في مقولة وان المقولات تقع فيها الحركة … ثبات له
تدريجي الوجود والمقولة الكيف والكم بل الجوهر ايضا يجوز ان يكون ذات الشئ بحيث يتجدد ويطور في نفسه …
ويحدث شيئا اخر منفصل الوجود على الذات … بل استعداد الحرارة في نفسها فان ذات الحرارة لو كانت في محل …
في زمان حركة استعداده موجود بالوجود اخر يلزم منه تعاقب الانات وتركب المسافة والحركة من الغير المنقسمات …
مباحث الجزء فلا محالة تلك الحرارة الاستعدادية بوجود واحد مستمر وله في كل جزء من اجزاء ذلك الزمان نوع اخر من الحرارة كما هو مذهب
ان مراتب الحرارات انواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلها موجوده بوجود واحد تدريجي فليس كون معان مختلفة متحدة …
بمعنى انها منتزعة مفهومها عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهومها عن موجودات كثيرة انما المعنى الاتحاد حرارة بالفعل مع حرارة
اخرى بالفعل وكذا صورة … موجودتين ذاتا واحدة موجودة لان لكل وجود بالفعل تعين خاص بالفعل …
يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه وكذا لكل مهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع ان يصير مهية اخرى لها حد اخر ومفهوم
محصل اخر كما يمتنع ان يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا اوليا وكل مهية من حيث هي ليست الا هي واما كون المهيات
المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجوده بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليا الا ما ساق اليه البرهان في بعض المهيات
كمهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض وكل المتضادين والاعدام والملكات فيكونها مما قام البرهان على انها لا يمكن ان
يكون موجودة بوجود واحد وقوله هذا ايضا نقض … مشترك قلنا نحن لا نمنع ان يكون لمثل هذا الشئ المتبدل وجود ذاته في
تعلقها بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان واما قوله وتجدد مركب للبسيط فغير مسلم ان اراد به المركب الخارجي فذاته لكل وجود
صوري لا مركب فيه خارجا سيما الذي … ان تصير عقلا بالفعل وان اراد به النوع الخارجي المركب عنه من المادة البدنية او

مسلم لا

مسلم ولا اشعار في ذلك على القا المحمدة الخاصة الاخرى التي ذكرها في الشفا بقوله لو كانت النفس صارت صورة شئ من الموجودات
بالفعل الى قوله وقد تراها تقبل صورة اخرى قلنا والتحقيق في هذا المقام ان النفس في اول الفطرة انيتها مادة … ان كانت صورة شئ
من الموجودات الجسمانية فكانت كالصور المحسوسة والخيالية لم يكن من اول الكون صورة عقلية …
من صورة عقلية ومادة جسمانية نوعا جسمانيا واحدا كالانسان … بتوسط استكمالات …
من الكمالات … المحذورات فان وجود المادة … التي هي جنس … صورة …
القريب اليه … النفس في اوايل الفطرة وكانت صورة واحدة من صور موجودات هذا العالم … عالم الملكوت على
التدريج فهي اول صورة شئ من الموجودات الجسمانية في قوتها قبول الصورة العقلية … هذا القبول …
لما من حكاية قول الشيخ ان وجود شئ … قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق …
سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية … والصورة … والصورة العقلية …
اوايل المعقولات ثم لو ابنها على التدريج صايرة …
شئ قلنا لا نم بل جهة القبول … الفصل في النوع البسيط قوله انما القبول في القابل …
… انفعال التجدد … يكون لحدوث … المنفصل اذا صار منفصلا والماء اذا صار هواء واما القبول بمعنى
الاستكمال في الشئ الصوري … بالقبول بهذا المعنى بالقياس الى … الاستعداد … القبول قد يكون مصحوبا للعدم
الخارجي للشئ وقد يكون مصحوبا للعدم الذهني والاول بيان المادة القابلة والثاني شان الصورة المتعلقة بها واما الصور
البرية من كل الوجوه عن المادة فليس فيها كمال منتظر وقوله فان كان ذلك العرض الاخير … هذه الصورة فهو من العجايب فيكون
القبول واللا قبول واحدا قلنا ذلك العجب … بانه بالفعل صورة موجوده بل … مع هذه الصورة النفسانية …
في الوجود لان المراد من صورة الشئ عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه فالصورة لكل شئ لا يكون الا واحدا بسيطا لكن قد يكون
مصداقا لمعاني كثيرة كمالية وقد لا يكون كذلك لانه قد يكون وجودا قويا شديدا وقد يكون وجودا ضعيفا ناقصا فالنفس اذا قويت
صار مصداقا لمعاني كثيرة لكل منها اذا وجدت على حدة في عالم كانت صورة لنوع ناقص جسماني … المعقول والشئ المعقول …
المعقول فلكل منها صورة جسمانية اذا وجدت في … المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي واذا وجد المعقول منها في عالم
العقل كان مصداقا لجوهر عقلي لا يلزم ان يكون صورة ذاته … وجودها العقلي بل … المعاني المتحدة فانه …
بالصور الجسمانية المادية لان الوجود العقلي وجود عالي شريف قد يوجد فيه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الاجسام …
وقوله وان كان … فيكون النفس لا محالة كانت هي الصورة المعقولة وقد صارت شيئا غير ذاتها قلنا لم يصر غير ذاتها بالعدد بل

غيرها بالكمال في النقص او بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار افضل واشرف قوله بل النفس العاقلة والعقل انما يعني
به قوتها التي بها تعقل او يعني به صورة هذه المعقولات لانها في النفس يكون معقوله فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا
قلنا اما كون المعنى الاول اي العقل بالفعل فغير صحيح لان تلك القوة سواء اريد بها استعداد النفس او غيرها لسائر
المعقولات في ذاتها محال ان يكون هي بعينها عين الفعلية الفعلية الا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلا وجهلا وعلما واما كون
تلك الصورة المعقولة عقلا بالفعل على ما زعمه ان الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري الذي كان عاقلا بانها هو
في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته واوضحنا فساده في الجانبين اما من جانب النفس فلان الذات العارية من العقل كيف تعقل
صورا عقلية مباينة للذات لها خارجة الوجود عن وجودها وايضا ثبوت الشيء للشيء مطلقا كما انه فرع الثبوت المثبت له ان ربما
قدمنا وان خارجا في زجاجة البرهان قايم على ان ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود او في عالم من العوالم فلا يمكن وجود
شيء اخر له في ذلك الظرف العالم ضرورة ان الموجود لا يوجد الا لموجود لا لمفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في
عالم العقل فان الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلايقها لا يمكن ثبوته لشيء ليس له في ذاته مثل هذا الوجود بان يكون
عقلا ومعقولا بالفعل فالمعقول بالفعل لا يثبت الا لمعقول بالفعل كما ان المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت
الا للمعقول بالقوة كالاجسام والمقادير التي هي ذوات الاوضاع فقد علم ان النفس قبل ان تصير عاقلا معقولا لا يثبت لها شيء
من العقليات اللهم الا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل ان اشرق على الخيال او على تلك الصور نور العقل الفعال او
من جانب تلك الصور العقلية فقد علمت بالبرهان ان الذي الهمنا الله به ان تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها
هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم عقلها او لم يوجد فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة
فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها وهذا هو مطلوبنا واعلم ان الشيخ مع كونه من اشد الناس
في انكار القول باتحاد العاقل بالمعقول في ساير كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد واقام
الحجة عليه في الفصل المرسوم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ولست ادري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذاهبهم
لاجل غرض من الاغراض او كان اعتقاده بالاستبصار وقع له اضاءة نور الحق من عالم الملكوت والذي ذكره المحقق الطوسي في
شرح الاشارات اعتذارا عن ايراد الشيخ هذا المذهب هناك وتسميته هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام عبارة
انه قد صنف ذلك الكتاب لتقرير المذهب المشائين من اصحاب المعلم الاول في المبدأ والمعاد حيث شرط في صدر تصنيفه ذلك
ما ذكره فيعلم ان تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفا على الاوايل لم يوارثه احد من علماء النظر اولي البحث والاعتبار ولولا ان
من الله به على بعض الفقراء السالكين وشرح صدره بعوده العزيز الحكيم فصل في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل

بالحادها

باتحادها بالعقل الفعال ان المشهور في كتب القوم من الحكماء الدورة الاسلاميين في هذا المذهب بعينها مذهب الاول
... ايضا وربما المأخذ الاول ذكروا في بطلانه ان العقل الفعال اما ان يكون شيئا واحدا بعيدا عن التكثر او
يكون ذا اجزاء والبعض من الاول يوجب ان يكون المتحد به لاجل تعقل واحد تعقل جميع المعقولات حتى ان المتحد بالعاقل لجميع
المعقولات لا بد وان يعقل كل معقول وان كان ذلك بحسب جميعها على كلا الوجهين يكون العقل الفعال المركب من تعقل كل
للانسان جزء لكن التعقلات التي يقدر البشر عليها غير متناهية فاذن العقل الفعال مركب من اجزاء مختلفة الحقايق غير
متناهية لان المعقولات المختلفة الحقايق غير متناهية ثم لكل من تلك المعقولات يمكن حصوله للنفس الغير المتناهية فيكون العقل
مثلا السواد مثل تعقل عمرو فاذا يكون العقل الفعال المركب من اجزاء غير متناهية متحدة بالنوع الامرة واحدة بل اجزاء غير متناهية
متحدة بالنوع لكل منها غير متناهية متحدة بالنوع وهذا مع ما فيه من المحالات يلزم محال اخر وهو ان تلك المتحدات بالنوع
بالموصوفية ولوازمها بل بالعوارض الممكن الافتراق وذلك لا يجوز الا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فاجزاؤه ان لم تتكثر بالنوع فهي غير
بالعوارض فهي غير متكثرة فالعقل الفعال البسيط وقد فرض مركبا هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال هذا ما ذكروه
المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب قال الشيخ في الاشارات بعد حكاية هذا المذهب بقولهم وهو لا ... ان
يكون العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يكون الاتصال واحدا يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول انتهى هذا
المذهب كما الذي قيل لما كان منسوبا الى العظماء الافاضل من المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وان يكون له وجه صحيح غامض
يحتاج تحقيقه الى جهد شديد وفحص بليغ مع تصفية الذهن وتهذيب الخاطر وتوجيه الى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا
ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الداثرة فقط وبسطنا انفسنا بين يديه وتضرعنا اليه طلبا لكشف هذه
المسألة لما كان طلبه يتجلى علينا بل جرى ... عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجودا
واحدا متصلا بجميع الموجودات التي في هذا العالم ومنه بدؤها واليه معادها وهو اصل المعقولات كلها المهيات في غير ان تكثر وتجزى
ولا ان ينقص منه شيء ولا ان يراد بالاتصال الاتصال به لكن موضع اثبات هذا الجوهر واحكامه ليس هاهنا بل ... في ...
المقصد الذي يليق ان يذكر هاهنا ما يمكن به قول الكافرين المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم وادراكها كل معقول وتضعيف شبههم
المستعارة مما عن سنن الصواب ... احل ها انه قد مر ان النفس اذا تعقلت شيئا صارت عين صورته العقلية
وعرفنا اثباته بالبرهان وحللنا الشكوك التي ترد فيه وثانيهما ان العقل هو كل الاشياء المعقولة والبرهان عليه مما افيد في
موضع اخر ومعنى كونه كل الاشياء المعقولة ليس ان يكون تلك الاشياء بحسب انحاء وجوداتها التي هي ... حدا واحدا
صارت محققة واحدة فان ذلك ممتنع فان المهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة وما يليق

وجود عقلي خاص مع لوازم وصفات عقلية يتحد معه فرد ذلك الوجود الى ان كل كما ان المهية واجزائها بالوجود الخاص بها اما خارجا
او عقلا فكما ان لكل من النوعيات وجودا جسمانيا يتمايز به اشخاصها وتتزاحم متزاحما مكانيا كذلك لكل منها وجودا عقليا
مخصوصا ملبسا من الجنسية لانواعها وتزاحم في ذلك الموجود فيكون المعقول من الفرس شيئا ومن النبات شيئا اخر جعلا ووجودا بل
المراد انه يمكن ان يكون جميع المهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية في العقل بوجودات متكثرة كثرة
عقلية موجودا بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته ووحدته وقالوا انها ان وحدة العقول ليست وحدة عددية
مبدأ الاعداد كوحدة الجسم مثلا او وحدة السواد واللون او الحكم بل وحدة اخرى والفرق بين الوحدتين في المعنى ان هذه الوحدة
في الاجسام والجسمانيات اذا فرض ان يوجد اخر مثلها صار المجموع اعظم او اكثر فان الجسمين اعظم من جسم احدهما وكذا السوادان
ليس حالهما كحال احدهما بل لا بد وان يحصل تغير في الوجود وهذا بخلاف الوحدة العقلية فانا لو فرضنا وجود الف عقل مثل هذا العقل
لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الالف في كثرته مثال ذلك معنى الانسان بما هو انسان فانك اذا اضفت اليه هذا المعنى مرة
في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع والمقدار والاين وغيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في ثنائيته الا كما تجد الاول في
وحدته ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت اليه فاذا هو هو اذ لا ميز في صرف شيء فاذا
تقرر هذه المسائل فنقول ان النفس الانسانية من شأنها ان يدرك جميع الحقائق ويتحد بها كما علمت ومن شأنها ان يصير عالما عقليا
فيه صورة كل موجود عقلي ومعنى كل موجود جسماني فاذا فرض ان يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد مر
ان المعنى العقلي الواحد بالحد والنوع دون التشخيص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود الا بامر زائد على معناه وحده فالفرس العقلي
الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت بعقلها بالعقل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة الا
زائد على الحد والحقيقة فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي امر واحد وقد مر ايضا ان النفس تتحد بكل صورة عقلية ادركت
كسبها فلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدرك من العقليات فكل نفس ادركت صورة
عقلية اتحدت مع العقل اتحادا عقليا من تلك الجهة ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه [illegible] ان
يوجد فيه اشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن اخرى غير موطن العقل كون العقل منقسما متجزيا
بسبب وجودها فيه وجودا مقدسا عن شوب الكثرة والتجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها العقلية بالعقل الفعال
بحويته العقل الفعال ولا تنال كل من النفوس لكل كمال ويحل فضله ومن يشكل عليه تلك فليذهب الى كيفية الوحدة العقلية وفيها [illegible]
الوحدة العددية الا ترى ان الانسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والاسد كل منها متحد مع ما يتحد به الاخر ثم لا يلزم من ذلك
اتحاد بعضها مع بعض وذلك لان وحدة الحيوان وحدة مرسلة والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بها ولكن

حال الوحدة

حال الوحدة العقلية لا يمنع عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها كالحيوان العقلي الحيوان الكل تعد به من الحيوانات العقلية وقال المعلم
الاول في كتاب اثولوجيا ان العالم الاعلى هو الحي التام الذي فيه جميع الاشياء لانه ابدع من المبدع الاول التام فيه كل نفس وكل عقل
ليس هناك فقر ولا حاجة البتة لان الاشياء التي هناك كلها مملوة غنى وحياة كانها حياة تغلي وتفور وجري حياة تلك الاشياء انما تنبع من عين
واحد لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم وقال فيه
ايضا ان اختلاف الحيوة والعقول هيهنا انما هو لاختلاف حركات الحيوة والعقل ولذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة
الا ان بعضها انور واشرف من بعض وذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولى فلذلك صار شديد النور ومنها ثان
وثالث فلذلك صار بعض العقول التي هيهنا الهية وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة واما هناك فالكل
ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولا يمكن ان يكون الذي يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال في
العقول الاولى فالعقل الاول اذا عقل شيئا كان هو وما عقله شيئا واحدا فالعقل الاول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا
نوعيا وحيوة نوعية وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة فكذلك العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل فاذا كان هذا هكذا
فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول وكل جزء من اجزاء العقل هو كل متجزي بعقل فالعقل شيء الذي هو عقل له
هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واخيرا بالفعل واذا كان اخيرا بالفعل صار فرسا او شيئا اخر من الحيوان وكلما
سلكت الحيوة الى اسفل صار حيا وسا خسيسا وذلك ان القوة الحيوانية كلما سلكت الى اسفل ضعفت وخفيت بعض افاعيلها العالية فحدث
منها حيوان دني ضعيف فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه فحدث الاعضاء القوية كما لبعض الحيوان اظفار
ومخالب وبعضها قرون ولبعضها انياب على نحو نقصان الحيوة فيها انتهى كلام المعلم الاول ولا يخفى ما فيه من التحقيق والشمول لجميع
[illegible] وقد مر [illegible] في هذا الفصل الا ان في بعض كلماته ما يحتاج الى التفسير صدرا عن [illegible] الناظرين فيها [illegible] وعدم [illegible] فقوله لما
كانت الحيوة والعقل اراد بها اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الاولى من الوجوب والامكان والشدة والضعف واختلاف
الحيثيات الناشية من جهة قربها وبعدها عن المبدع الاول فالمراد بالحركة هيهنا هو الصدور لا التغير لوجه من الوجوه والمراد من اختلاف
الحركات الموجب لاختلاف الكيف فكالوجوب والامكان والوجود والمهية فان الصادر من جهة الوجوب والوجود غير الصادر من جهة المهية والامكان
والموجب للكم فكدرجات القرب والبعد من الاول فالصادر عن العقل التام القريب من الاول اعلى واشرف من الصادر عن العقل النازل كما
يستفاد من كلامه وقوله ان من المعقول ما هو قريب من العقول الاولى اراد بالعقول المفارقة بالفعل وبالاخرى ربما يتات الانواع
وصورها العقلية وهي على درجات متفاوتة اوائلها كالعقول الانسانية وثوانيها كالحيوانية وثوالثها كالنباتية وقوله في
ذلك نحو العقول الاولى اراد بها العقل الذي في الطبقة النازلة وقوله وكانت الحيوة الشخصية ليست بعادمة للحيوة المرسلة

بالجبوة المرسلة مهية الحيوان وبالعقل المرسل صورتها العقلية الكاملة وكمال مهياتها الا باعتبار غير العقل بالفعل الاول مع الكلام
معه في الوجود من حيث ان المهية من حيث هي تحتمل الكلية والجزئية والتجرد والجسم وغير ذلك من الاحوال واما صورتها العقلية فهي امر مشترك
بالفعل بين افرادها الموجودة المعروضة واما العقل بالفعل الاول فهو نحو وجودها وبعينها العقل الجامع لكنه من البسيطات و
قوله فالعقل الكاين في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الاول اراد بالعقل الكاين فيه مهيته العقلية التي ليست بعادمة للعقل المفارق
لانها متحدة به في قوله وكل جزء من اجزاء العقل اراد به الاجزاء المعنوية التي قد يكون صورا عقلية للاجزاء التي رجسها الاعضاء
المعقول من راس معقول وبد معقولة ورجل معقولة فان حكم كل منها كحكم المجموع في الاتحاد بالوجود كالمعقولية والمحسوسية قوله
فالعقل الذي هو عقل له هو الاشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصا واجزاء بالفعل اعلم ان المراد بالقوة
ههنا غير المعنى المشهور فان المراد ههنا بالقوة كون الوجود الواحد مشتملا لوحدته على مهيات ومعان كثيرة قد توجد في موضع
اخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد اذا قيل انه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد به انه يمكن ان ينقلب اليها
يستعد لان يحصل تلك الامور وينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم وفعلية محضة بلا قوة الا كما قررنا وكذا المراد بالفعل
ههنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الاكتفاء والتشخص الجسماني المتخصص بالصفات المادية وباقي الفاظه واضحة لا يحتاج
الى الشرح بعد ما تقدم من الاصول المذكورة **فصل** في بيان ما ذكره بعض المتاخرين في معنى العلم قال العلم والتعقل
حالة اضافية وهي لا يوجد الا عند وجود المضافين فان كان المعقول موجودا للعاقل استحال من ذلك العاقل ان لا يعقل
ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل التام من حيث هو عاقل اضافة من ذاته من حيث هو
معقول وتلك الاضافة هي التعقل واما ان كان المعقول غير العاقل الا انه لا يمكن لذلك العاقل من حيث هو هو ان يعقل لذلك المعقول
من حيث هو هو حال كون ذلك المعقول معدوما في الخارج فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة
المسماة بالعاقلية بينهما وعلى هذه القاعدة استمرت الاصول المبنية بالادلة فان الحجج لما قامت على انه لا بد من الصورة المنطبقة لا جرم
اثبتناها ولما قامت الدلالة على ان العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لا جرم اثبتنا اضافة زايدة على تلك الصورة هي اجزء
حصرنا الاقسام وابطلنا ما سوى هذا القسم تعين ان يكون الحق هو ذلك انتهى اقول ان كلام هذا القائل كما هو مذهبه في غاية الركاكة
ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو نحو وجود صورة مجردة عن المادة ثم لا شبهة لاحد ان الراجع الى الحق
في ان العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الاضافة صفة كمالية لشيء واما ركاكة كلامه وبيانه فلم يظهر
ذكره ان العلم من نوع من انواع الاضافات فان مقولة الاضافة ايضا كساير المقولات في عوالي الاجناس كما يحتاج في تقومها الى
ان يصير نوعا خاصا بواحد من الفصول الذاتية المحصلة لانواع الاضافات فان ما ذكره جار في جميع الصفات الاضافية بل في الكل

المتقرره

المتقررة اللازمة للاضافة كالقدرة والارادة والشهوة والغضب والحب والخوف والالم والرحمة وشبهها فيقال مثلا الارادة
حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين فان كان المريد موجودا للمراد استحال ان يعدم المريد لا مريد لذلك المراد عند
وجوده فلا جرم لا حاجة الى ارتسام صورة اخرى منه فيه بل يحصل له من حيث هو مريد اضافة الى ذاته من حيث هو مراد وتلك الاضافة هي
الارادة واما اذا كان المراد غير المريد الا انه لا يمكن لذلك المريد من حيث هو هو ان يريد ذلك المراد من حيث هو هو حال كونه معدوما في الخارج
فلا جرم لا بد من ارتسام صورة اخرى من ذلك المراد عند المريد وفيه ليتحقق النسبة المسماة بالارادة بينهما وكذا في ساير الصفات من القدرة
والتحريك والضعف فان قلت الشيء الواحد لا يمكن ان يكون قادرا ومقدورا وكذا لا يمكن ان يكون شيء واحد محركا ومتحركا وغاضبا ومغضوبا
نعم قلنا مجرد مفهوم القدرة لا مانع من ان يكون القادر عين المقدور او غيره ولكن نعرف ذلك ببرهان من خارج عن نفس المفهوم كما
اذا حكمنا بان المحرك غير المتحرك لو لا سبق الانسان او الغضبان غير المغضوب عليه فكل ذلك انما يعرف بحجة اخرى غير مفهوم الطرفين كما بين
في موضعه من مواضع الشفاء وسنعود الى ايضاحه **فصل** في تحقيق ان كون الشيء عقلا وعاقلا ومعقولا لا يوجب
كثرة في الذات ولا في الاعتبار قال الفخر الرازي ان الظاهر بين ما نحن فيه الكلام من الاعمال المشهورة ان العاقل
وان يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته او عقل غيره لكن المحققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا ان الشيء اذا عقل ذاته فهناك
العقل والمعقول والعاقل شيء واحد اقول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله فانا بانعام الله سنوضح هو او
سبيل الحق فيما بعد عنه ذكره كثير من الحكماء وفضلاء من الفضلاء بحيث لم يبق لاحد بعد ذلك مجال الرد على الاسوء فهم او قصور عقله
الجوهر المجرد عاقل لذاته ومعقول لذاته غير ان نكره فيه ولا حاجة الى حجة بنائية الا نحو وجوده فلا خلاف في عدد من الحكماء فيه بل الخلاف
مقال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان انه تام بل فوق التمام هو معقول محض لان
المانع من كون الشيء معقولا هو ان يكون في مادة وعلائقها وهو المانع ان يكون عقلا فالبري عن المادة والعلائق المتحقق
بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول لذاته فهو ايضا معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول
لا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر
ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط
هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا والشيء من هو او غيره فالاول باعتبارك انه له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبارك ان
ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء
هو ذاته وكل من تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء اخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى
شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون شيئا اخر او هو بل نوع اخر من البحث يوجب ذلك ويبين انه من المحال ان يكون

ما يحرك هو المحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق لهم عدد ان فى الاشياء شيئا محركا لذاته الى وقت ان قام البرهان على امتناعه
يمكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك يوجب ان يكون له محرك بلا شرط انه اخر او هو والمحرك يوجب ان يكون له شيء متحرك
بلا شرط انه اخر او هو وكذلك المضافات يعرف تعينها بالامر لا بنفس النسبة والاضافة فى المفروضة من الذى من اشهر قوله ومع هذا فيتوجه
والتاكيد البالغ فى وحدة جهتى العاقلية والمعقولية فى الذات المجردة التى عقدت فى انها رجح صاحب التشكيك بل لان الشيء اذا عقل
ذاته فلا شك ان الذات الموصوفة بالعاقلية هى بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه
وصف المعقولية والدليل عليه انه لما كان عبارة عن حقيقة الشيء او عما يكون بجزء من حقيقته استحال تصور احدهما مع الذهول
عن الاخر ولكن يمكننا ان نحكم على الشيء بكونه معقولا وان لم نحكم بكونه عاقلا وايضا يمكننا ان نحكم بكون الشيء عاقلا وان لم نحكم بكونه
معقولا فاذن العاقلية والمعقولية وصفان متغايران وقد بينا انهما امران ثبوتيان فاذن هما امران ثبوتيان متغايران
فان قيل الا يمكن تصور الشيء عاقلا الا اذا حكمنا بانه معقول لذاته وبالعكس فعرفنا انهما واحد فنقول ان العاقلية حقيقة والمعقولية
حقيقة فلو كان المرجع باحدهما الى الاخر لكان من ثبت احدهما ثبت الاخر كما انه لما كان المرجع بالانسان والبشر الى مهية واحدة
حر كان الاسمين لمفهوم واحد لا جرم من ثبت احدهما ثبت الاخر ولما امكننا ان نفهم مهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية وبالعكس
بالعكس عرفنا ان مهيتها مغايرة لمهية المعقولية واذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عندما كان العاقل والمعقول واحدا
اذا ثبت تغاير امرين فى موضع ثبت تغايرهما فى كل المواضع فالسواد اذا كان مخالفا للحركة فى المهية كانت تلك المخالفة حاصلة فى
جميع المواضع فاما قوله يستحيل ان يعقل الشيء كونه عاقلا لذاته الا اذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول ان هذه الملازمة
يمنع من اختلاف المعلومين فان العلم بالابوة يلازم العلم بالبنوة وان كان المعلومان مختلفين فى ذاتيهما
كون الشيء محركا لذاته فالعلم بالمحركية هنالك ملازم العلم بالمتحركية مع انه لا يلزم ان يكون مفهوم المحركية هو بعينه مفهوم المتحركية فظهر ان
كون الشيء عاقلا يغاير كونه عاقلا معقولا الا ان الذات التى عرضت لها احدهما هى بعينها قد عرضت لها الصفة الاخرى ولكون عاقلا
يغاير كونه عاقلا ومعقولا فهو ظاهر لكل احد ولكن الفاضل مع كثرة خوضه فى الالهيات لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وزعم
ان المغايرة فى المفهومين عين المغايرة فى الوجود ولم يتفطن بان صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه وقدرته وارادته وحيوته
وسمعه وبصره كلها ذات واحدة وهوية واحدة ووجود واحد وكذا وجوبه ووجوده ووحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف
جهة لا فى العقل ولا فى الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الانحاء وايضا لا شبهة فى ان ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة ومع ذلك كلها موجودة
بوجود واحد سيما فى البسيط اذ يرجع وان كانت من طرف العقل متعددة فعلم ان كون بعض المفهومات متغايرة فى موضع لا يقتضى
تغايرها فى الوجود فى موضع اخر ولم يعلم ان اختلاف الصفات الثبوتية فى الوجود يوجب التكثر فى الذات الموصوفة بها وذلك تغاير

الذات

الذات لا حدية الا انه ايضا يلزم على ما ذكره ان لا يكون فرق بين ما حققنا المعقولية بين الابوة والبنوة فظهر ما ذكره ان
الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته مع تغاير الوصفين فى المهية والذات فلم عنده يكون الشيء بالنسبة الى نفسه
فكذا فى كون الشيء محركا لنفسه ومتحركا عن نفسه فما الفرق بين القبيلين عنده اذ الكلام فى جميع تلك الصفات كما ان المغايرة
بين الطرفين مفهوما وذاتا وهوية ووجودا فلما اجمعت الحكماء على ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون محركا لذاته ومتحركا لذاته
معا لذاته وقد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلا لذاته معقولا لذاته وبعض العرفاء المحققين قد صرحوا ان العقل البسيط
كل المعقولات فعلم من ذلك ان مجرد تغاير المفهومات لا يقتضى تغايرا فى الوجود حتى لا يجوز ان يكون هوية واحدة بسيطة وجهة
بسيط مصداقا لحمل معان كثيرة وصدق مفهومات كثيرة عليها من غير ان يتثلم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته
حكموا بمغايرة الجهة واختلاف الحيثية فى اتصاف الشيء بمفهومات كالمحركية والمتحركية والقوة والفعل والامكان والوجوب والوحدة والكثرة
لكم بتكثر الجهة هناك مجرد مغايرة المفهومين فى المعنى والمهية بل بامر خارج عن نفس المفهومين كما افاده الشيخ فيما نقلنا عنه وقال ايضا
العلم بعينه ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون القوة التى نعقل بها هذه القوة فى هذه القوة نفسها فيكون هو نفسه يعقل
ذاتها او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الاشياء وقوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل الى غير النهاية فيكون لنا
فيما قوة تعقل الاشياء بلا نهاية بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء فذلك الشيء اخر
انه ليس بنفس العاقل ان يكون عاقلا لشيء اخر وقال ايضا فى التعليقات كون البارى تعالى عاقلا لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب اثنينية فى
الذات ولا اثنينية فى الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن فى العبارة تقديم وتاخير فى ترتيب المعانى والغرض المحصل منهما
شيء واحد انتهى فقد ظهر وتبين ان الموجود الصورى المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار وصف اخر انه عقل وعاقل و
معقول فهذه المعانى كلها موجودة بوجود واحد لا انها الفاظ مترادفة كما توهم فى صفات الله تعالى انها مترادفة لا الفاظ عند
الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات وكذا توهم بعض الناس كصاحب حاشية التشكيك حيث اعترض عليهم فى قولهم ان وجود الواجب عين
ذاته ان مفهوم الوجود مبدء بديهى والواجب تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول وكذا الكلام فى باقى صفاته فانه معلوم
المعانى لاكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه الا لذاته وذلك لتوهمهم انهم حكموا بعينية هذه المعلومات كما فى حمل الذاتى الاولى وذهولهم
ان المراد من العينية هاهنا الاتحاد فى الوجود كما هو شان الحمل المتعارف لا الاتحاد فى المفهوم كما فى حمل معانى الالفاظ المترادفة بعضها على بعض
مع ان اولها غير متعارف ثم قال صاحب التشكيك ايضا قد اقمنا البرهان على ان التعقل حالة اضافية وذلك يوجب كونها مغايرة للذات
لكن القوم لما اعتقدوا ان التعقل هو مجرد الحضور عرفوا انه لا يمكن ان يحضر عند الذات منها صورة اخرى زعموا ان وجود تلك
الذات هو التعقل لذلك لكن لما بينا انها حالة اضافية لا جرم حكمنا بان العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجب كونها

برهان اقوى على صحة ما اخترناه فيقول ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته والا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته وبالعكس فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت لكن التالي باطل فالمقدم باطل فثبت ان ادراك الشئ لذاته زائد على ذاته وذلك الزائد يستحيل ان يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور فهو اذن امر غير مطابق لذاته وذلك الغير المطابق ان كان له نسبة واضافة الى ذاته فذاته انما هي معلومة لاجل تلك النسبة فالعلم والادراك والشعور هو تلك النسبة وان لم يكن اليه نسبة وبتلك الصور غير مطابقة ولا مساوية للمهية لم يصر ذلك الشئ معلوما لان حقيقة غير حاضرة ولا للذهن اليه نسبة فان الذهن منقطع الاختصاص عن النسبة اليه فيستحيل ان يصير معلوما فهذا برهان قاطع على ان العلم حالة نسبية هذا اقول والعجب من هذا المسمى بالامام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى صار الشئ الذي هو كل الكمال وفضل كل ذي فضل والنور الذي به يهتدي الانسان الى مبدئه ومعاده عنده من اضعف الاعراض وانقص الموجودات لكونه مستقلا في الوجود واما ما في قوله تعالى فرحمة البعد النور نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم واما نذر في قوله سبحانه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وفي قوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الم ينظر في معنى قول رسول الله صلعم الايمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن فهذا وامثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الاضافة التي لا تحصل لها خارجا وذهنا الا بحسب حصول حقيقة الطرفين ثم الذي علمت عدم الفرق بين حقيقة الشئ ووجوده وقد نبهناك مرارا على ان للمهية الواحدة قد يكون انحاء من الوجود متفاوتة في الشدة والضعف وقد يكون لكثير من المهيات المتخالفة المعنى وجود واحد بسيط ذاتا واعتبارا فقوله لو كان ادراك الشئ لذاته عين ذاته لكان ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك ولكان ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات قلنا في الجواب ان اراد بالحقيقة الوجود فالملازمة والموجبان منعكسان غير مفسدة فان قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق ادراكه ولكما تحقق ادراك الشئ لذاته كان ذلك الادراك بعينه ذاتا جوهريا مفارقا عن المادة قول حق وصواب وقوله فكان لا يثبت احدهما الا والاخر ثابت قلنا نعم فقوله لكن التالي باطل ممنوع ان اراد بها الملازمة في الوجود بين الحقيقتين وان اراد بالحقيقة المهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى اولم يدع احد من الحكماء ان مفهوم الادراك عين مفهوم الذات المجردة فالمغلطة انما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود او بين المهية والهوية ثم القائل بكون العلم مجرد الاضافة لو تأمل قليلا وحضر له وتفكر ان هذه الاضافة التي سماها الادراك والشعور والعلم هل هي حادثة ام لا كما ذكر او لا كحصول هذه الاضافة لبعض الاشياء دون آخر والى بعض الاشياء دون الاخرى على ان الحق عندنا ان في جميع الاضافات الواقعة في نفس الامر لا بد من امر وجودي مستقر اولا في احد الطرفين او في كليهما حتى يوجد الاضافة وذلك الامر مبدء لتلك الاضافة ومنشأ لها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة اذ الاضافة دائما غير مستقلة القوام والمهية

فصل في حل باقي الشكوك في كون الشئ عاقلا لذاته قد مر قبل وما يحب البحث عنه سواء قلنا الادراك حالة اضافية او قلنا انه عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك الشئ

كيف

كيف يعلم ذاته فان العلم ان كان امرا نسبيا والنسبة انما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا يتصف بالاضافة الى نفسه فلا يكون عالما بذاته وان قلنا عبارة عن التمثيل فالشئ انما يمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول اقول الحق الا يبين ان العلم عبارة عن نحو من الوجود بل يقول العلم هو الوجود لا كل الوجود غير المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشئ آخر فان كان لغيره كان علما لغيره او لنفسه فالوجود في نفسه يكون وجود النفس وقد يكون وجود الغير والثاني مثل وجود الاعراض لموضوعاتها والاول مثل وجود الجواهر فان وجودها ثابتة لانفسها لا لغيرها لكن السبب في الرجوع الى المهية مجازية انما تغاير جهتا الا بحسب التحليل فالنسبة وان اوجب تغاير الطرفين لكن وجب في طرف كثقتها في طرف فالنسبة ان كانت متحققة في الخارج كالابوة والبنوة والكاتبية والمكتوبية اوجبت تغاير الطرفين في الخارج ولذلك يستحيل ان يكون الاب والابن المضاف اليه ذاتا واحدة واما اذا كانت النسبة متحققة في اعتبار العقل وان لم يكن تغاير الطرفين الا في طرف النسبة بحسبها وهذا القسم الثاني على وجهين احدهما ان يكون الطرفان وان لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن العقل منهما مهية يحلل الا اخرى في الخارج لا لاحدهما ثبوت حكم وخاصية في طرف التحليل والتفصيل لم يثبت ذلك الاخر كالمهية والوجود فانهما مع اتحادهما في العين لكنهما في طرف التحليل العقلي بحيث يكون عارضا والاخر معروضا فاضافة هذا العروض توجب تغاير الطرفين لا في الخارج اذ لا عروض فيه بل في طرف العروض وهو التصور وهناك يكون العارض مغاير المعروض ولا بد من تمايزهما بذلك الاعتبار كسائر المتضايفين والقسم الثاني ان يكون الطرفان لا تغاير ان اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي او لا يكون الشئ الموصوف بالاضافة بوجه من الوجوه الا انه يتسامح كالسبب الذي يذكره اذا وصف بكونه موجودا لذاته او عالما بذاته او بغاية القدرة او الارادة او الحيوة فان هناك لا حقيقة للنسبة ولا للاضافة لا ارتباط ولا عروض في شئ من اقسام الاضافات والنسب بل وجود فكونه بمعنى مصداق العلم والقدرة والارادة والحيوة وسائر الكمالات فكما ان وجوده ليست تقتضي ان يكون صفة وموصوف اذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض ومعروض اذ لا عروض هناك لا عينا ولا ذهنا فكذلك في سائر الاسماء الحكمية الحكم الوجود لانها عين الوجود ولكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفا ولحاظ بينهما فيقول انه تعالى ذو وجود وعلم وارادة وذلك لان هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيعتبر عروضها لها من شانها الاتصاف بما هو متحقق هناك باضافة الاتصاف والعروض مع ان البرهان لما حكم بعدم زيادة شئ من الوجود وكماله على ذات الباري فيقال انه وجود قائم بذاته وكذا علمه وقدرته وارادته وسائر نعوته كلها نعوم بذاته فهذه الاضافة بعينها وبين ذاته امر يعتبره العقل على قياس ما يجده في غيره تعالى من الممكنات الموجودة في ما يريد عليها عنيتها على سلب الحدود عنه تعالى لا على اثبات الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية من جهة سلب التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية فاذا تقرر هذا فيقول اضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لا يوجب كثرة لا في الخارج ولا في الذهن وذلك لان تلك الاضافة في شئ يعتبرها العقل قياسا على عاقلية شئ لغيره في الحقيقة

واقعه والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته والعلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا فهذا الوجود كما انه موجود لذاته كذلك معقول
لذاته وكما ان موجوديته الوجوبية لذاته لا توجب تكثرا في الذات ولا في حيثية الذات الا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب
مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من ان المفهومات المتغايرة قد تكون
موجودة بوجود واحد بسيط لا شوب كثرة فيه اصلا يمكن ان يكون مصداقا لمفهومات كثيرة كلها متحدة في الوجود فيه وان
كانت في مواضع اخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج او بجهات مختلفة في الذهن فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن
الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ولكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ولكونها صورة لذاته يصدق عليها
مفهوم المعقول ولكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ولكونها وجودا بريئا عن الشرور محبوب ولكونه مدركا
لهذه الخيرية محب لذاته وهكذا يمكن ان يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير ان يستتبع الكثرة واقتضاء التغاير في الواقع
بل في نفس تلك المفهومات فلنرجع الى دفع بعض البحوث قال صاحب التشكيك قال الشيخ كون الشيء معقولا هو ان يكون وجوده المجرد عند
شيء وهذا اعم من كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير لها على ان نقول هذا هو عين
الاشكال بعينه فان الخصم يقول الكون عند الشيء حالة اضافية وهي لا تعقل الا بين الشيئين ارايت لو ان قائلا قال المحرك
للشيء اعم من المحرك للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لذاته وكذلك الموجد به اعم من الموجد للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لذاته [illegible]
ذلك منه وهل يحكم بصحة قوله فان كان ان ذلك باطلا فكذلك هاهنا اقول صحة كون الشيء عاقلا لنفسه وبطلان كونه محركا لذاته [illegible]
بذاته لا لاجل مجرد تلك الاعمية بل ببيان وبرهان اخر وليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولا بحسب المفهوم اعم من ان يكون عند
نفسه او غيره ان مجرد هذه الاعمية يثبت صحة كون الشيء معقولا لذاته والا فيلزم كون المجرد معقولا لذاته اذا ثبت كونه معقولا لشيء [illegible]
والاعم غير مستلزم للاخص بصحة كون الشيء حيوانا لا تقتضي صحة كونه انسانا نعم لا ينافي كون الشيء حيوانا كونه انسانا وغرض الشيخ [illegible]
توهم المنافاة وازالة ما ربما يتوهم احد ان مفهوم عاقلية الشيء تقتضي ان يكون المعقول غير العاقل كما هو شان المتضايفين وما
كونه عين العاقل بحسب المفهوم فيرد عليه ان يكون بعض المتضايفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف والا
لان نفس مفهوم المضاف لا يقتضي الا المغايرة في المفهوم مع مضايفه لا في الوجود بل المغايرة في الوجود في بعض المتضايفات انما
امر خارج عن المفهوم وعرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الاضافة كالمحرك فان مفهومه لا يزيد على كون الشيء مبدأ التحريك [illegible]
غير ان يعرف من نفس هذا المفهوم ان ذلك الشيء غير المتحرك او عينه وكذا الموجد والفاعل وان علمنا ان المحرك والموجد والفاعل [illegible]
ان يكون مغايرا للمتحرك والموجد والمفعول في الوجود والهوية ولا يكفي فيه المغايرة في الماهية والمفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركا
لذاته او موجودا لذاته فان هناك تغايرا بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية والوجود كما دل عليه البرهان [illegible]

الاتحاد

الاتحاد بين العاقل والمعقول في الهوية المجردة وقد عرفت بالبرهان ايضا بان معقولية الشيء اعم من معقوليته لغيره وكذا العلاقة بين كون الشيء
علة ومعلولا قد عرفت انها بمجرد مفهوم العلية والمعلولية [illegible] وعلى ما ذكرنا يحمل كلام بعض العلماء حيث قال العلم من جملة الامور الاضافية والذات الواحدة
اذا اخذت صفتين [illegible] ذلك [illegible] فاما رجع الى التحقيق [illegible] الاضافية من حيث انها [illegible] من حيث انها
معلومة فلا جرم يصح تحقق الاضافة للذات الواحدة [illegible] الشيخ انه قال في كتاب المباحثات لكل شخص
حقيقة وتشخيص وتلك التشخيص زائدة [illegible] على ماهيته [illegible] ان كانت الحقيقة مقتضية لتلك التشخيص [illegible] لا ذلك النوع في ذلك الشخص
ووقعت الكثرة فيه [illegible] ان تلك الحقيقة مغايرة [illegible] تلك الحقيقة على تلك التشخيصية [illegible]
الاضافة فيكون لتلك الحقيقة من حيث الاضافة العاقلية لذلك المجموع [illegible] قوله [illegible] في المباحثات [illegible] ان يكون
كلام الشيخ وذلك لان العاقلية [illegible] المعلومية [illegible] الذات [illegible] الوجود [illegible] الماهية [illegible] التشخص [illegible] الوجود [illegible]
على الماهية وعلى الاضافة فيها الا الوجود فاذا اضافة ماهية الشيء الى التشخص [illegible] الوجود [illegible] وجود [illegible] الماهية [illegible]
التشخص [illegible] فاذن التشخص هو المضاف على التشخص فيكون الاضافة [illegible] الذات [illegible] التشخص [illegible] جهة واحدة [illegible]
[illegible] التشخص صفة وجودية توجد [illegible] عن وجود الموصوف [illegible] بالفصل [illegible] الى الجنس [illegible] الوجود
بالقياس الى الماهية [illegible] والصورة [illegible] المادة [illegible] اتصاف الاشياء [illegible] الامور [illegible]
[illegible] الوجود [illegible] الوجود [illegible] الاشياء [illegible]

فصل في انواع الادراك

اعلم ان انواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من
الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك [illegible] هذه الصفات [illegible] الشيء [illegible] الوجود [illegible]
بالاحساس [illegible] المحسوس [illegible] الحاضر بالذات عند المدرك [illegible] صورته [illegible] الشيء [illegible] المحسوسات [illegible]
عند كونه حاسا بالفعل وكونه حاسا بالقوة على مرتبة واحدة [illegible] المحسوس [illegible] يكون [illegible]
[illegible] حصول احساسه [illegible] ان يكون [illegible] صورة متجردة [illegible] الصورة تجريدا تاما
والتخيل ايضا ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة [illegible] الخيال لا يتخيل الا ما احس به [illegible] حضور مادته وعدمها [illegible]
ادراك المعنى غير محسوس بل معقول لكن لا بتصوره كليا بل مضافا الى جزئي محسوس [illegible] غيره [illegible] الاضافة [illegible]
والتعقل هو ادراك الشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة على هذا النحو من الادراك
وكل ادراك لا بد فيه من تجريد فهذه الادراكات مترتبة التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة عند الة الادراك [illegible]
وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع واعلم ان الفرق بين الادراك [illegible]

الوهم والعقل ليس بالذات بل بامر خارج عنه وهو الاضافة الى الجزئي وعدمها فالحقيقة للادراكات ثلثة انواع كما ان العوالم ثلثة والثالث
كانه عقل ساقط عن مرتبته وكل ادراك يحصل بنزع حقايق الاشياء وارواحها عن قوالب الاجسام وهياكل المواد فالصورة المحسوسة
منتزعة عن المادة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والصورة الخيالية منتزعة نزعا متوسطا ولهذا يكون في عالم بين العالمين عالم
المحسوسات وعالم المعقولات والصورة العقلية منتزعة نزعا تاما هذا اذا كانت الصور ماخوذة عن المواد واما ما كان بذاته معقولا
فلا يحتاج في تعقله الى تجريد هذه التجريدات في هذه المعاني انما هو شان النفس الصير بها عالما عقليا مترتبا فيها ترتيبا عقليا من
المبدا الاول الى العقول التي هي الملائكة المقربون الى الانفس التي هي الملائكة بعد الاولى الى السموات والعناصر وهيئة الكل
فيكون عالما عقليا مشرقا بنور العقل الاول وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله الى تجريد وهي الصورة
التي اذا اتصلت النفس بها تصير عالما جسمانيا وملكا كبيرا عريضا كعرض السموات والارض فان العوالم هي بصورة لا بمادة
واعلم ان للعوارض الغريبة التي يحتاج الانسان في التعقل الشيء الى تجريده عنها ليست من صفات الاشياء ومعانيها اولا ما
بان تعقل شيئا وتعقل صفة اخرى معه وكذا التي لابد في التخيل الشيء الى تجريده عنها ليست في صورة الخيالية اولا ما
تخيل شيء وتخيل شيء اخر معه بل المانع عن بعض الادراكات هو بعض انحاء الوجودات لكونه ظلمانيا مصحوبا بالاعدام
المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فان المادة والوضع يوجب احتجاب الصورة عن الادراك مطلقا وكذا الكون في
ربما يمنع عن الادراك العقلي لكونها ايضا وجودا مقداريا وان كان مقداريا مجردا عن المادة والمعقول ليس موجوده وجودا
فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين فقد علم ان انحاء الوجودات متفاوتة في المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها
ادراكية واما الماهيات فهي تابعة للكل نحو ظهور ففي الانسان مثلا يوجد تارة انسانا شخصيا ماديا وتارة انسانا نفسانيا
تارة انسانا عقليا كليا فيه جميع النكات يوجد تها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع وما حققنا
مذكور في كتب القوم وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية متشخصة
وحلولها في تلك النفس ومقارنتها بالصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا تنفك عنها وهذا مما ينقض قولهم العقل
صورة مجردة عن العوارض الغريبة فقد اجيب عنه في المشهور ان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق
والعلم بها لكونه علما بامر كلي يقال له انه علم كلي لان معلومه كلي لا لان العلم في ذاته كلي بل لان معلومه كلي
حيث سمعوا ان المتقدمين سموا ذلك العلم كليا فعولوا على فهم المتعلمين ولم يقفوا على اغراضهم فزعموا ان في العقل صورة مجردة
كلية ورد هذا الجواب بان الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فان الانسانية المشتركة لها معان حيثما
لها ليست بعينها التي في كل منهما وانما المشترك بينهما معنى لا ان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسه بل جزء منها

وكذا

وكذا الموجود في كل من الاشخاص ليس هو بعينه ما في مجموع الاشخاص بل جزء من تلك الاجزاء ولهذا الانسانية في زيد حصة
نعم الانسان اذا اخذت ماهيته البشرية فقط فليست من حيث هي هي الا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا خاصة ولا جزئية ولا شيء منها
فهي مع الجزء جزء ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة واما الانسانية الكلية التي يشترك فيها الاشخاص الكثيرون فهو لا يكون موجودا
الا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئية ومن حيث انها متعلقة بكل واحد واحد من الاشخاص كلية
معنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة ما لا ان يكون كثيرة ولا يكون لو من افراد
الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدرك عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى
اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية اي حيث ان كانت باعتبار
اخر مكتنفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باعتبار به هي مطابقة لكثيرين وباعتبار اخر يظهر فيه
نفسها اقول للمنافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلية اي الاشتراك بين كثيرين وقد علمت منا ان الصورة العقلية غير حالة في النفس
حلول الاعراض في محالها حتى يصير متشخصة بتشخص النفس والهيئات المكتنفة بالنفس بل النفس حيث معقوده بهذه الهيئات النفسانية
لا يمكن ان تصير عاقلة بالفعل ولا معقولة بل معقولة بالفعل فيها مادامت موجودة بالوجود الحسي او بالوجود النفسي قوة
والمعقولية لا فعليتهما فاذا انسلخ هذا الوجود وصار وجودها وجودا اخر وتشخصها تشخصا اخر تشخصا عقليا كليا صلح لان يصير عين المعقول
وتباين السببية الشخصية وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهيئات النفسانية وليست موجودة وجودا نفسانيا لها عوارض
النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشيء عنه وغيرها وقد علمت ايضا ان معنى التجريد في التعقل وغيره من الادراك
ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا ان النفس واقفة والمدركات مستقلة عن موضوعها المادي الى الحس ومنه الى الخيال ومنه
الى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معا ويتحولان معا من وجود الى وجود ويتنقلان من نشاة الى نشاة ومن عالم الى عالم
حتى يصير النفس عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل بعدما كانت بالقوة في الكل

فصل في ان القوة العاقلة كيف تقوى على
توحيد الكثير وتكثير الواحد اما توحيد الكثير فهو عندما يصير ذاتها عالما عقليا متحد الكل حقيقة مصداق الكل معنى
معقول لكونه عقلا بسيطا فيه لا التفصيل العلوم النفسانية وعند الجمهور بوجهين اخرين احدهما بالتخيل فانها اذا اخذت
عن الاشخاص تحت المعنى النوعي شخصيتها وسائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة النوعية وهي متحدة وحقيقة واحدة والثاني
بالتركيب فانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصل لكونها ان تقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحادا
واما قوتها على تكثير الواحد فهي بحسبها لقوتها الخيالية للمقبولات في والصور المثالية تمييز الذاتي عن العرض و
الجنس عن الفصل وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغا ما بلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغا ما بلغت وتمييز لواحقها اللازم

غير لاحقها المفارق والقريب منها غير البعيد فيكون الشخص الواحد في محل امور كثيرة في العقل ولذلك كل درك العقل تم لادراكات يكونها
العقل غير مقصور ادراكه على طوامر الشى بل يتغلغل ويخوض في ماهية الشى وحقيقته ويستنسخ منها نسخة مطابقة لها في جميع الوجوه
هو كحقيقتها واما الادراكات الحسية فانها مشوبة بالجهالات في نيلها ممزوج بالعقد ان فان الحس لا ينال الا ظواهر الاشياء وقوالبها
المهيات دون حقايقها وبواطنها **فصل** في درجات العقل والمعقول قالت الحكماء الواع التعقلات ثلثة احدها ان يكون
العقل بالقوة اي لا يكون شيئا من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس بالقوة على تحصيل المعقولات
واكتسابها لخلوها ومراتب فان العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شانه ان يصير مدركا للحقايق كلها ويحصل فيه صورة كل موجود
هو بذاته معقول لخلوه بالفطرة الاصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لانه صورة في مادة او في حس او في خيال لكن القوة
العقلية تجرده صورته عن المادة على ما اوضحه الحكماء وسنوضحه ان شاء الله فيكون فاعله عند ذلك للصور العقلية المفعولة
لها والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي وكل عالم حسي فانما هو بصورته لا بمادته فاذا حصلت صورة شى مجرد عن
فلذلك الشى في نفسه عالم والعقل الهيولاني مستعد لان يكون عالم الكل اذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقلية شبيها بالعالم
العقلي للصورة وشبيها بالعالم الحسي ويكون في ذاته مهيئا لكل موجود وصورته فان عقل عليه شى من الاشياء فاما لانه في غاية
الكون غير صورة الوجود وخسيس شبيها بالعدم وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية واما لانه شديد الوجود
الظهور فيقهر وجود ذلك الشى وجوده ويغلب ضعف ذلك الشى نوره وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فان كون القوة
الانسانية في المادة ونورها ضعيف عن تصور هذه الباهرات حداق خفافيش في ابصارها وادوانها فيوشك انها اذا تجردت عن
صارت اليها وطالعتها حق المطالعة واستكملت عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وتقدس
السابق على وجود الاشياء سبقا بالحقيقة فهذه القوة التي نسميها عقلا هيولانيا هو بالقوة عالم عقلي من شانه ان يتشبه بالمبادي
ومراتب القوة مختلفة كما وكيفا فقد يكون قريبة من الفعل وقد يكون بعيدة وقد يكون بالقياس الى الكل وقد يكون بالقياس
الى البعض على تفاوت اعداد كثيرة في ان لا بعد ولا يحصى وللكل طرفان في شديد البلادة متناه في الغباوة وخمود القريحة
في شديد الذكاء متوقد الفطرة وهي القوة القدسية التي يكاد زيتها يضي ولو لم تمسسه نار العقل الفعال وثانيها ان يكون الصور
العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خيالية كانه يشاهدها ولكنه لا ينظر اليها على التفصيل وثالثها ان يكون عقلا بسيطا
فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدس عن الكثرة والتفصيل والشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس
من الشفاء بقوله ان لصور المعقولات على وجوه ثلثة احدها التصور الذي يكون في العقل مفصلا منظما والثاني ان
يكون قد حصل التصور والنسبة لكن النفس معرضة عنه ولست ملتفتة الى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه الى معقول اخر

ليس في وسع

ليس في وسع النفس ان يعقل الاشياء معا دفعة واحدة والنوع الاخر التصور هو مثل ما يكون عندك في مسئلة يسئل عنها مما
علمته او مما علمته هو قريب منه ان تعدده وحضرك جوابه في الوقت وانت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل
البتة بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في جواب ما تصدر عن يقين سابق بالعلم قبل التفصيل فهو كمنه الى التفصيل
فان كان قايل ان هذا ايضا علم بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يكسبه بقوة
بعيدة او قريبة فذلك اليقين اما ان يكون متيقن بانه لا انه لو حصل عنده او لا شيء علمه فيكون متيقنا بالفعل بان هذا مما يتيقنه بالفعل
فان هذا لا يحصل حصول الشى فيكون هذا الشى الذي اشير اليه حاصلا بالفعل لا يزيد الى الان ان سعي ان المجهول بالفعل معلوم عنده
مخزون فكيف يتيقن حال الشى الا والامر جهة ما متيقنة معلوم واذا كانت الاشارة بالفعل وقع التيقن بالفعل ان هذا عنده
مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع اخر ومن العجائب ان هذا المجيب حين ياخذ في تعليم غيره
تفصيل ما يخطر بنفسه فهو ما يعلمه يتعلم العلم بالوجه الثاني فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتيب الفاظه فاحد هذين هو العلم الفكري والثاني
هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك
علم فاعل للشى الذي نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو
للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس
فهو موضع نظر يجب عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في عالم العقل المحض كثرة البتة ولا ترتب صورة فصورة بل هو مبدأ لكل
صورة تفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للاشياء فان عقلها هو الخلاق الفعال للصور
والخلاق لها الا انه يكون للصور او في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس وكل ادراك عقلي هو نسبة الى الصور مفارقة للمادة وعوارضها
فللنفس ذلك بانها جوهر قابل منطبع به وللعقل بانه جوهر مبدأ خلاق اشهر ما ذكره الشيخ ملخصا واقول اثبات هذا العقل البسيط
لا يمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي اقمنا البرهان والعجب ان الشيخ الرئيس حيث ذهل من تحقيق هذه الامور التي
ذكرناها في هذا الموضع مع غاية اصراره في انكار القول بذلك الاتحاد فما لم يمكن العقل البسيط الذي معتقد وجوده في هذا النوع
الانساني وفي الجواهر المفارقة بالكلية عن الاجساد والمواد فيه جميع المعقولات فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلا له
كيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل اذ لا حصول له فيها وايضا كيف يكون عنده مع بساطته صور المعقولات التي يذهل عنها النفس ثم
تجدها وتخزن لها عند المراجعة الى خزائنها العقلية كما اثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه فانه قال فيه فاذا العقول الان في النفس
الانسانية والمعقولات التي تكسبها وتذهل عنها الى غيرها تكون موجودة فيها بالفعل التام فيكون الامر على انها بالفعل التام
او يكون لها خزانة تحرزها فيها وتلك الخزانة اما ذاتها واما بدنها او شى بدني لها وقد قلنا ان بدنها وما يتعلق ببدنها لا يصلح

ان يكون محلا للمعقولات ونقول ان هذه الصور العقلية صور فايضة في النفس لكل صورة منها نوع امر قايم في نفسه والعقل يطرا عليها
مرة ويعقل عنها فاذا التفت اليها تمثل فيها واذا اعرض عنها لم تمثل فيكون النفس كمرآة وجميع الاشياء خارجة عنها تارة ملوح فيها وتارة
لا تلوح وذلك بحسب نسبة تكون بينهما وبين النفس او يكون للمبدا الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ثم ذكر
ان الحق هو القسم الاخير والطايفة السلوكية ذكروا انه سبب في الحكمة الاولى ان هذه الصورة لا تقوم مفردة واشار بذلك الى ابطال الصور
المفارقة التي نقل بها افلاطون وشيعته من الاقدمين فالصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات فرد الاشكال على
طريقته انه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه المفاصيل المختلفة مع عدم القول بالاتحاد وبالجملة هذا المقصد من امهات
المسايل الالهية وفيه سينكشف منشأه علم الوحيد الذي يختص بذوقها اهل الله ولا يمكن تحقيق هذه المسئلة الا باحكام اصول سلفت في
اوايل هذا الكتاب من كون الوجود هو الاصل في الموجودية وكون الماهية منتزعة منه وان الوجود ذو شئون ويضعف كلما قوي الوجود صار كل حقيقة وجمع
بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية واذا بلغ الوجود حد العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الاجسام والمقادير يصير كل المعقولات
وتمام الاشياء على وجه افضل واشرف فمن لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل البسيط الذي هو منبع العلوم التفصيلية ولذلك
ترى اكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات
والتلويحات وحكمة الاشراق فانه انكر ذلك صريحا وكذا الامام الرازي وغيره في جالهم وطبقتهم فلقد قال في المطارحات ثم جاء الى السائل
من الحكماء الى كيفية العقل الباري للاشياء فقالوا واذا كان عاقلا لذاته يلزم ان يكون عاقلا للوازم ذاته وعقله للوازم هذا ممتنع
يعقل ذاته فانا اذا عقلنا الانسانية يلزم ان نعقل لها تعقلنا للوازمها وربما او رسوماتها لا تفصيليا وفرقوا بين كون الصور
حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شئ فيكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة وبين حاصلة اجمالية
يورد على الانسان مسايل كثيرة دفعة فيحصل له العلم اجمالا بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل حتى يملأ منه الاسماع والاوراق
والعلم الاجمالي علم واحد بانه اشياء كثيرة وليس علما بالقوة فان الانسان يجد الفرق من نفسه بان علمه حين سئل كان عنده بالقوة قبل السؤال
ولما وجد المتأخرون بعدا كانهم هذه الطريقة منتجة على المسايل شئ كذا وكذا الى اخر كلامه وقال ايضا ثم قول القايل حضور علمه بذاته
في علمه بذاته فيه مباهته فان لصاحب ان يقول هل يعلم ذاته ولوازمه جميعا ام لا فان لم يعلم فذلك حيث اخر وهو مستحيل وان علم ذاته ولوازمه
ذاته وذاته لم يلزمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب ان يكون العلم بلازمه تابعا لعلمه بذاته والامثال
الاجمال المذكور في الامثلة الثلثة فيمتنع لحصول المسايل يصح ايراده دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل الكل مسئلة اجمال بعضها
وثانيها هو انه قبل التفصيل لم يجد في نفسه الا قوة قريبة على التحصيل والفرق بين القوتين ان ما قبل السؤال وما بعده فاحديهما قوة
قريبة والاخرى اقرب فان القوة لوجود الشئ لها مراتب انتهى كلامه وقال الامام الرازي في المباحث بعد ان نقل ما ذكروه من الفرق

بين التصور الاجمالي والتفصيلي بالمعنيين هذا غاية ما يقولون وليس الامر عندنا كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون
بالفعل على التفصيل واما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندنا شيء فان العلم عندهم عبارة عن حصول صورة المعقول في الذهن
فهذا العقل البسيط ان كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لامور كثيرة فذلك باطل لان الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة
لامور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة
وان قيل بان هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المفهومات حاصل اذ لا معنى للعلم التفصيلي
الا ذلك فثبت ان ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان يكون حصول المعلومات يحصل دفعة واحدة
فارادوا بالتعقل التفصيلي ان يكون حصول المعلومات يحصل على الترتيب لزمان واحدة بعد واحدة فان ارادوا بذلك فهو
صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والعقل المحض الذي يكون عند التفصيل بل هو حاصل راجع الى ان
العلوم هل يجتمع في زمان واحد ام لا يجتمع بل يتوالى ويتعاقب واحدا على اخر ثم ان العلم حالة اضافية فبطلان ما قالوه ظاهر لانه لا
الاضافة الى احد الشيئين غير الاضافة الى غيره فاذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل واما ما قالوه
من ان علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فيقال له في ذلك انه عالم باقتداره على شيء واقع لذلك السؤال فاما حقيقة ذلك الشيء
فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية له لازم هو كونه دافعا لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم
على التفصيل وهذا كما انا اذا عرفنا ان النفس شيء يحرك البدن فكونها محركة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وان
كانت حقيقتها مجهولة الى ان نعرف بوجه اخر فثبت ان ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد ان يكون العلم الواحد علما
بمعلومات كثيرة انتهى اقول هذا المقصد ارفع قدرا واجل شانا من ان ينال صورته مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم
البحثية ووفور حفظه للمسايل المشهورة فان هذه المسئلة وامثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتتبع للافكار المعروفة
في الشايع والمعلوم لم يكن مما غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في علوه او في رتبته وقد ظهر منه ما قد ظهر من الشك في الاعتقاد بحقايق
العقل البسيط ومن انكاره اتحاد العاقل بالمعقول **فصل** في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة وتحليل المسئلة
ما حققناه من كون النفس اذا خرجت من القوة الى الفعل صارت عقلا بسيطا هو كل الاشياء فذلك امر محقق ثابت عندنا وتوضيح ذلك ان
العلم والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية وكذا العلم متحد مع المعلوم وكما ان بعض الوجودات جسماني ضعيف وبعضها شريف
نوري الكثرة في قبول المعاني مقصور على معنى واحد له مقدار الواحد وان عظمت مساحته وجسميته انبساطا تزيد جهات في الشريف
كثير الحيطة بالمعاني وان صغر مقداره او لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك للعلم انواع كثيرة بعضها حسي ضعيف كالحس فلا يمكن
الحس الا حس واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالتعقل فان العقل الواحد يكفي لادراك معقولات لا متناهية كما في العقل

البسيط وبالجملة فكلما كان العلم على وجود الكل ان الكثر حصلها بالمعلومات واشد جمعية للمهيات واما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل
البسيط فيتعلق بمعلومين دفعة لان الحكم بين الشيئين بحمل احدهما على الاخر فانا اذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بد من حصول تصورين
دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لان الحاكم على الشيئين لا بد ان يحضر المحكوم عليهما عنده في وقت ذلك الحكم لا بد من حضور الطرفين
والا لكان الحاكم اما مدركا التصور الواحد او التصور الواحد سابقا على الحكم والتصديق فوجب ان يبعد الحكم ابدا وايضا اذا عرفنا ان الشيء كذا
ثم عرفناه تمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع اجزائه في وقت واحد لاستحال الحكم بكنه حقيقة شيء في وقت من الاوقات فهذا النظر [illegible]
امكان حصول التصورات الكثيرة واما انه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لا ينتج فلو استحال العلم بمقدمتين
معا لاستحال حصول العلم بالنتيجة وايضا العلم بوجود المضاف يحصل معا وكذا العلم بوجود اللازم ووجود الملزوم فعلم بهذا الدليل
صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد ومما يؤكد ذلك ويحققه ان النفس العارف بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن
جلباب البشرية لا يشغلها علم عن علم بل مزيد الكشف ووضوحا ومع ذلك لما خرجت عنه ذلك عن اختلاف الاوقات والامكنة [illegible]
معلوماتها باسرها عنده دفعة واحدة كما في علوم المفارقات في كون معلوماتها باسرها حاضرة معا بالفعل بلا شوب قوة فان
قلت نحن نجد من نفوسنا انا اذا اقبلنا بذهننا على ادراك شيء تعذر علينا في تلك الحال الاقبال على ادراك شيء اخر قلت [illegible]
الى ان العلم كالوجود يختلف بالكمال والنقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي والوجود الحسي فانا اذا عقلنا الانسان
جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وظهر فيها لنا [illegible] لهذه المعقولات [illegible]
وعقلنا ناطق حساس نام قابل للابعاد جوهر بمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية [illegible] فلو كان الامر [illegible]
يساعد على ان القوة الخيالية يصعب عليها استحضار امور كثيرة وكلمات مختلفة صور وحكايات لامور عقلية واما العقل [illegible]
على ذلك والذي حيره الناس [illegible] على نفوسهم من ادراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشأه بعض القوة الخيالية عن تصور [illegible]
واحدة ومع هذا لا يصعب عليها ادراك التخيلات التي ليست تصور المعقولات دفعة واحدة ولذلك قيل شان العقل توحيد الكثير و[illegible]
الحس تكثير الواحد

فصل في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة

لما ثبت [illegible] قبل ان البسيط
يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة الا الواحد فيرد فيها اشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة وحل هذا الاشكال [illegible]
المع اذا تكثر فهو انما يتكثر باحد اسباب التكثر اما لتكثر العدد واما لاختلاف القابل واما لاختلاف الالات واما لترتيب المعلولات [illegible]
والنفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركبا فلا سبيل لكثرتها الى ان تساوي كثرة افاعيلها الغير المتناهية فلا يمكن ايضا ان يكون
كثرة القابل لان القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ولا يمكن ذلك لترتب الافاعيل في انفسها فان تصور
السواد ليس بواسطة تصور البياض وبالعكس لكن في كثير من التصورات وكثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوما للاخر [illegible]

فقد ان يكون

فقد ان يكون ذلك بسبب اختلاف الالات فان الحواس المختلفة الالات كالحواس المختلفة [illegible] النفس على اطلاع تلك
الصور العقلية المجردة والاحساسات الجزئية انما يكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع والنجاة ودفع الشرور و
المضار فبذلك تستطيع النفس الحس ثم بعد ذلك بحصول تلك التصورات الاولية والتصديقات الاولية ثم تمزج بعضها
ببعض فيحصل من ذلك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها فالحاصل ان حصول التصورات والتصديقات الاولية
الكثيرة انما هو بسبب اختلاف الالات وحصول التصورات والتصديقات الاولية الكثيرة انما هو بسبب اختلاف الالات وحصول
التصورات والتصديقات المكتسبة بحسب انتاج تلك العلوم الاولية بعضها ببعض على وجه مخصوص مرتبة ترتيبا طبيعيا لكل مقدم منها
علة المتأخر

فصل في قسمة العلم الى الاقسام

العلم عندنا كما مر [illegible] الوجود المجرد عن المادة والوجود [illegible]
او نوعية حتى ينقسم بالفصول الى الانواع او بالمشخصات الى الاشخاص [illegible] بالقيود العرضية الى الاصناف بل لكل علم هوية شخصية بسيطة
غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم لاتحاد الوجود مع الماهية وهذا معنى قولهم العلم
بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض وكذا العلم بكل شيء هو نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول ان من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم
الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر وهو كعلوم الجواهر
العقلية بذواتها لانها التي هي اعيان هوياتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية لكن تقسيمها عند القوم [illegible]
وعندنا هو ان العلم العرضي هو صفات المعلومات التي هي صورة عند النفس وقد مر ان التعقل ليس [illegible] الصورة المعقولة في النفس
بل بمثولها بين يدي العقل واتحاد النفس بها وكذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها وكثرتها عند النفس لا على
نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية وعند جمهور القوم ان تلك الصور لكونها
مساوية لماهيات المدركات فهي من حيث ذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية ولوازمها اعراض ذهنية
من حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس العاقلة وكل موجود في موضوع
فهو عرض هذا ما قالوه وقد بينا [illegible] هذه القاعدة وقسمتهم [illegible] شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا [illegible]
بالصلاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة وقسمة اخرى قالوا من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس بهذا ولا ذا اما العلم الفعلي
فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته وكعلم سائر العلل بمعلولاتها واما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل الا بانفعال
ما وتغير للعالم وبالجملة بارتسام صور يحدث في ذوات النفوس [illegible] ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بانفسها وبالامور
التي لا تغيب صورها عنها ولا يكون تعقلها بتجدد [illegible] وقد يكون علم واحد فعليا من جهة انفعاليا من جهة اخرى كالعلوم
[illegible] التي يترتب عليها الاثار [illegible] الاوهام في المواد [illegible] ووقوع العلم على افراده كوقوع الموجود عليها بالتشكيك

لوجوه الاولوية وغير الاولوية والاقدمية وغير الاقدمية والشدة والضعف فان العلم بذات الاول نحو اولى لكونه علة العلم بغيره
وهو اقدم العلوم لكونه سببا لساير العلوم وهو اشد جلاء واقوى ظهورا في ذاته واما خفاؤه علينا فلكمال علمه بالنقائص استغراقه ظهوره
وضعف بصايرنا عن ادراكه فهو خفي من جهة شدة ظهوره من جهة وضوحه وجلائه وهكذا كل علم بحقيقة علته بالقياس الى العلم بحقيقة معلولها وكذا
العلم بحقيقة كل جوهر هو اشد من العلم بحقيقة كل عرض فهو اولى واقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقايق
ساير الاعراض واما اطلاق العلم على الفعل والانفعال والاضافة كما في التعليم والتعلم والعالمية فبحسب الاشتراك والتجوز فصل
في الاشارة الى اثبات القوة القدسية اعلم ان مبدأ العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة
وعند تمام الاستعداد لا فرق في الافاضة بين الاوليات والنظريات في السواء فمن قبل الانسان في ادراك الاوليات كما لم يحتج الى البعض الى وجود
الوسط في ادراك النظريات في انها كما لا يحصل بالاسباب وجود الشيء بلا اسباب لكن السبب قد يكون ظاهرا مكشوفا وقد يكون باطنا مستورا
والمعلم للعلوم على النفوس المستعدة هو في الحقيقة سبب مستور عن الحواس وهو معلم شديد القوى بالافق الاعلى وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن
قد يبرز من الباطن الى الظاهر وقد لا يبرز من الغيب الى عالم الشهادة والاول كما للانبياء والثاني كما للاولياء عليهم السلام اجمعين وانما
هذه الاسباب الظاهرة كالبحث والتكرار والسماع عن معلم بشري فهي معدات ليست بموجبات له لكنه قد تختلف وقد تتخلف في بيان ذلك ان
كل اشتغال في الاوليات الى النظريات اما ان يكون بتعليم معلم بشري او لا يكون فان كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وان ينتهي الى
الى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل من ذاته والا تسلسل التعليم والتعلم الى غير النهاية ولان كل من مارس علما من العلوم ودام
فيه ودوام على مواظبته ومزاولته لابد وان يستخرج بنفسه ما لم يسبقه متقدموه ولم يستفده قبل ذلك اولم يكن فان باب الملكوت غير
مسدود وعلى احد الاالمانع في نفسه وحجاب من غلظ طبيعة فتعذر معه حركة باطنه بتلطف في هيئة قلبه ومقدمة طبعه فيستعد كرسالة
بنفتح فيه شعاع انوار الملكوت ونور من انوار الجبروت كيف لا وقد بينا من قبل ان الاحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول
التصورات الكلية وعرفت ان حصول التصورات المناسبة بسبب جعل الذهن بثبوت احدهما للآخر يكتب اما بتعيم للازمتين التعاون
الى التصور محول السبب الاحساس بالجزئيات عند استحضار تصور موضوعه وعند ذلك يترتب عليه الحكم بثبوت تلك المحمول له او نفيه
من غير استفادة ذلك عن معلم او رواية او سماع من شيخ او شهادة عدل او تواتر فظهر ان الانسان يمكنه ان يتعلم من نفسه ولم يكن ماله
كذلك فانه يسمى حدسا وهذا الاستعداد القوي متفاوت في افراد الناس فرب انسان بالغ في جمود الفكر وخمود القريحة بحيث لا يحصل له
عمره على مسئلة واحدة لقدر عليه كفهمها وانصرف عنه بدون مطلوبه ورب انسان يكون بالضد فكم من اوانه التعلم من البلاد ذاكرا
حصل له ذلك فلما كانت الدرجات متفاوتة والقلوب مختلفة صفاء وكدورة وقوة وضعفا في الذكاء وكثرة وقلة في الحدس
ينبعث في الطرف الاعلى وجود نفس عالية شديدة قوة الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الافاضة من منبع الجبروت والرحموت فتنال

مدرك لشده

مدرك لشدة استعداده اكثر الحقائق في اسرع زمان فيحيط علما بحقايق الاشياء من غير طلب منه وشوق من نفسه فتشرف بسبق المبادئ
من غير مراولة الحدود والاوساط والمعين لمكان التشوق الى امور بحيث يخطط بغايات المطالب الانسانية ونهايات الدرجات البشرية وتلك النفس
تسمى قدسية بحسب مقابلة الطرف الادنى لم تنم انواع الناس وهي النفوس الحكيم والكبيف على ما كم فعلوم سالك ستحضره الى حدة ووسطه
واما الكيف فمن وجوه احدها انها اسرع انتقالا من معقول الى معقول حتى لا والمايل الى السوء ولا في المبادي الى الغايات وثانيها
انها تدرك العقليات النظرية من حيث انها وهويتها من حيث مفهوماتها وماهياتها ليس فان الوصول الى حقايق تلك
المعقولات في العمدة في الادراك من المعارف الكلية وان كانت هي البرهان وسيلة الى ذلك الوصول فانها الحكمة بين ركب المعقول
معانيها في النفوس لذلك قيل الموفق هو الشاهد وثالثها ان ساير النفوس بعد المطالب الاهم طالب لحدود وسط النتيجة لها و
النقل العربية فيقع الحال الاوسطها في الذهن او لا ويبادر الذهن منها الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الوسط متقدما على الشعور
بالمطالب كما هو عليه الامر في نفس الامر وذوات المبادي العقلية فصل في ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس اما الطرف
الاول فلان العلة اما ان يكون علة لذاتها او لا يكون علة لذاتها فان لم يكن علة لذاتها بل يحتاج في تأثيرها الى انضمام قيد اخر لم يكن هي
العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هو ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول والى ان ينتهي الى شيء هو لذاته يكون مقتضيا للمعلول
عرف ذلك الشيء لابد وان نعرف منه انه لذاته علة لذلك المعلول فان ذاته اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه
وجب ان يعلمها على الجهة التي بها توجب المعلول ومن علم منها انه علة لذلك المعلول وجب ان يحصل العلم له بذلك المعلول لان العلم بالعلة من حيث هو علة
للاضافة يوجب العلم بالمضاف الآخر هذا ما يستفاد من كتب القوم واقول التحقيق في هذا المقام ان العلة قسمان علة بماهيتها موجبة للمعلول كالاربعة
للزوج والمثلث لمساواة الزوايا وما يشبه هذه العلة شيء علمت ماهيتها علم لازمها لا محالة لان اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي وعلة
ليست بماهيتها موجبة للمعلول بل انما بوجودها الذهني او بوجودها الخارجي وشيء من تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لا يكفي سبب العلم بمعلولها ولا ان
العلم بها وبكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية يجب ان يؤدي الى العلم بمعلولها فان الجهة المقتضية لمعلولها ليست هي نفس ماهيتها
ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها وتشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلولها وقد علمت ان الاطلاع على كنه
الوجود بهويته لا يمكن الا بان يتحد العالم به او بما هو محيط به ومستولي عليه فعند ذلك يكون العلم بمعلولها نفس وجود معلوله كما ان العلم
بوجود تلك العلة نفس وجودها فاذا علم احد علة من العلل على الوجه الذي ذكرنا فلابد ان يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا
الى اخر معلولاتها لو كان ينتهي على هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه ان قول الحكماء ان العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول ان اريد
ان العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك انما يصح فيما اذا كان المعلول من لوازم ماهية علته وان اريد به ان العلم بالعلة من
حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وان كان حقا لكنه عديم الفائدة فان المتضايفين معان في التعقل

لا تقدم لاحد منهما على الآخر وان كانا متضايفين كما نحن فيه خصوصيه لهذا الحكم بالعلة والمع وان اريد ان العلم بالعلة بجميع وجوهها وجهاتها
يقتضي العلم بالمع فهذا ايضا عديم الجدوى فان العلم بالكل مجموع بعض العلم بالجزء من اجزائه فاذا علم جميع جهات العلة ومن جملتها كونها
العلة ومن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المع والكل غير مقتضي للجزء بل العكس اولى لان الجزء من اسباب تحقق الكل لوجوده ...
ظاهر مما ذكرنا فان مرادهم ليس شيئا مما ذكره بل ان العلة اذا علمت بحقيقتها التي بها تقتضي وجوب وجود المع خران حالها مع تلك الحقيقة
بالقياس الى وجوب وجود معلولها كحال المهية بالقياس الى لوازمها من حيث هي فظهر ان كل ما هو من لوازم مهية علة سواء كانت
تلك المهية عين الوجود او غير الوجود او مع الوجود فان قلت ذات العلة متغايرة لعليتها للعلة فان علية العلة معقولة بالقياس
الى معلولها المع وذات العلة غير معقولة بالقياس الى شيء والا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا يكون قايمة بنفسها لكن المبدا الاول
القيوم بذاته علة لما سواه ... ايضا فيلزم ان يكون ذات العلة مع المع مع انها متقدمة عليه ... واذا ثبت المغايرة بينهما وثبت ان
ذات العلة غير معقولة بالقياس الى المع لم يجب العلم بحقيقة الذات التي عرفت انها علية العلم بذات المع فيقول في حل هذا الاشكال
ان علية العلة لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا على حقيقة العلة ووجودها والا لكانت علية العلة لتلك العلية ايضا زايدة عليها
العلة ولزم من ذلك التسلسل فاذا علية العلة بنفس ذاتها المخصوصة واما كون المضاف من جملة الاعراض وذات العلة قد يكون جوهرا فكيف يكون
شي واحد جوهرا وعرضا فجوابه كما اشرنا اليه في مباحث المضاف ان وجود الجوهر غير مهيته العقلية فالجوهر اذا كان موجودا وهو ...
شي فتلك المهية الجوهرية اذا عقلت لم يلزم من تعقلها على هذا الوجه الذي تعقل كونها علة او مضافة فاضافة العلية معقولها خارج
المعقول من حقيقة الجوهر فالوجود المنسوب اليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته واذا السبب ...
او مرتبطا بارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف فكانه وجود شي على صفة فيكون كوجود العارض ...
الوجود كما انه غير مستقل المهية فهذا تحقيق وجود المضاف فلا كما زعم الناس من انه غير موجود في الخارج والا لزم الكذب في قولنا ...
ذاك معلول وهذا ابن فلان ... وقلت ان لذات العلة حقيقة مخصوصة متميزة عن ذات المع وليس احدهما ...
واذا انا سافلم لا يجوز حصول العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فيقول ... ليس مغايرة العلة والمع كمغايرة زيد وعمرو ...
... حتى يمكن تصور احدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المع بخصوصه من رشح وجود العلة ولوازمها ونسبة وجوده الى وجود العلة نسبة
لوازم المهية الى المهية ووجود العلة ليس الا تمام وجود المع وكماله والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الاشد والاضعف و... التعقل
التام ان يكون مطابقا للموجود الخارجي متحدا به فاذا كان الشي بذاته سببا للمع بلا واسطة وجب ان يكون العلم بالعلة مقتضيا للعلم
به بلا واسطة واما المطلب الثاني وهو ان العلم بالمع لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فبيانه ان موجب الشي لا بد ان يكون ...
فالعلم بالعلة اذا حصل من جهة العلم بشي فذلك العلم لا بد وان يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلوم متحدا بالعلم ...

وان كونها

فان يكون الذلك المع من ضرب غير العينية بالقياس الى علته واذا كان المعلول بخصوصيته ذاتا من توابع العلة ... كان بخصوصه علة لوجود عليه
بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع ... ان استناد المع الى علته لاجل انه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم ...
استقلال فاحدهما ... استناده الى سبب ... من جهة مهيته ... بالنسبة الى الوجود والعدم ...
فالعلم بثبوت المع من هذه الجهة موجب لعلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قيل ان الامكان علة الافتقار الى علة ما مطلقة فان
المعلوم ان امكانه يحوجه الى العلة والامكان موجب للحاجة الى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بمهية المع موجبا للعلم بالعلة المطلقة
واما العلة فان اقتضاها للمع لذاتها وحقيقتها المخصوصة فاذن عليها لا بد وان يكون من لوازم ذاتها المعينة والعلية المعينة
يقتضي معلولا مطلقا والا لكان لا يحصل الا بعد اخرى لعلة المعينة ...
العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولا معينا فلا جرم كان العلم بحقيقة العلم علة للعلم بحقيقة المع المعين واما المع فلا تقتضي العلة المعينة ...
... فلا جرم لا يلزم من العلم بالمع العلم بالعلة فان قلت المعلول المعين اذا لم يقتض علة معينة ...
فلماذا استند اليها دون غيرها قلنا المعلول المعين لم يقتض علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت معلولا معينا فتعين تلك العلة ...
المع ليس لاجل اقتضاء المع لها بل لاجل اقتضاء العلة لذلك المع فاما اذا كانت تلك العلة لذاتها موثرة في وجود ذلك المع استحال ان يوثر
فيه علة اخرى لامتناع توارد العلتين على معلول واحد ولهذا نظاير كثيرة منها ان نسبة الجنس كالحيوان الى الفصل كالناطق ...
الفصول ... فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي
نسبة الحيوان الى جميع الفصول فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ... الى فصل من الفصول اي فصل كان لكن تحصله ...
النوع بهذا الفصل انما كان من جهة الفصل ... وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي الى تشخص ما ...
الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية انما كان من جهة هذه الهوية ... عند الناس ان بعض المهيات النوعية ...
تقتضي التشخص ... ان التشخص قد يكون من لوازم النوع الذي انحصر وجوده في شخص ليس بصحيح عندنا لما استحال كون المهية من المهيات مقتضية للتشخص
لان التشخص لا يكون الا بالوجود وقد مر في مباحث الوجود ان الوجود يمتنع ان يكون معلول المهية ...
... الوجود ... التشخص ... المهية ... الفصل ... الجنس ... الوجود ...
المعين ... طبيعة الجنس ... صارت نوعا مخصوصا فلاجل هذا العلم بالشخص لا يوجب العلم بالنوع الذي هو معلول بخصوصه وكذا لا يلزم
من العلم بالفصل للنوع العلم بجنسه بخصوصه ولا يلزم من العلم بوجود النوع الا العلم بوجود شخص ما من الشخصيات ومن العلم بوجود الجنس الا العلم
بوجود فصل ما من الفصل فان قلت اذا حصل العلم بخصوصيته وجه معلول من المعاليل علما حضوريا شهوديا بحيث لا يكون الصورة
زايدة على نفس الموجود بل بحيث ... هو ... الوجود فعند ذلك لا بد وان يحصل العلم بخصوصية ذات العلة ايضا فلا فرق بين العليين

الى العلم بالعلة والعلم بالمعلول فيكون كل منهما مقتضيا للاخر قلنا ليس الامر كذلك لما علمت ان وجود العلة اقوى من وجود المعلول فلهما ان وجود المعلول
لقصوره وضعفه لا يحيط بوجود العلة ولا يبلغ اليه الى حد فلذلك لا يعلم بها تقتضي البلوغ الى الاحاطة بوجودها ولا ينال مرتبتها فان وجوده
ولهذا المعنى قال يعقوب بن اسحق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا لفيضه علينا وكنا غير متصلين به الا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته
على قدر ما يمكن المفاض عليه ان يلحظ الفائض فيجب ان لا ينسب قدر احاطته بنا الى قدر ملاحظتنا له لانها اغزر واوفر واشد استغراقا لنا واذا كان
الامر كذلك فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا من ظن ان العلة الاولى لا تعلم الجزئيات انتهى فصل في ان العلم بذي السبب ممتنع حصوله الا من
جهة العلم بسببه هذه المسألة ايضا كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود فنقول يجب ان يعلم ان اليقين التام
بالشيء انما يحصل بان كانت الصورة العقلية مطابقة للموجود الخارجي بعينه فالذي له سبب فوجوده لا محالة ممكن الوجود لذاته والا امتنع استناده
الى السبب وقد سبق منا القول بان الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة مهياتها والا لكانت المعلولات كلها من لوازم المهيات
المبدأ الاول فان مهيته لكان ان العلم بكل مهية يوجب العلم بجنسها البارى جل مجده وبجميع اسباب تلك المهية لكان جميع مفهومات الوجود مفهوما
المهية فكان الوجود امرا مغايرا عينيا اضافيا فيا عندي في ذلك الكل محال بل كل معلول له مهية وله وجود فاذا نظرت الى مهيته من حيث هي فلا يحتاج
في تعقلها بوسط الا الى اجزاء مهيته من جنس وفصل واذا نظرت الى اعتبار كون تلك المهية موجودة فهي لامكان موجوديتها يحتاج الى علة تعطيها
فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فانها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد واما اذا نظرت الى وجود
اي من وجوده اي من تقوم لوجود علة الخاصة فلا يمكن العلم التام بخصوص هويتها الوجودية الا من جهة العلم بحقيقة علته كما مر
انه بالنظر الى مهيته لا مكانية غير موجودة ولا واجبة وبالنظر الى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير فكذلك العلم اي حصول مهيته في العقل
العلم بوجود علته وجوبها ولكن العلم اليقيني بوجوده اي حصول لا يحصل الا من العلم بسببه وبالعلم بسببه يصير واجب العلم به ممتنع التغير وكما ان
لا يحصل الا من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل ان يحصل من جهة اخرى غير جهة العلم بسببه
الا ان يكون لشيء واحد من جهة واحدة سببان اما ان سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل العلم بوجوده وهو محال لان المفروض ان العلم
متحد معه واذا كان وجود الشيء مطابقا للعلم به يجب ان يكون وجوده علته مطابقا للعلم بعلته لان وحدة المعلول يستلزم وحدة
علته فثبت ان العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل الا من جهة العلم بمباديها ولقائل ان يقول انا اذا علمنا وجود البناء علمنا الاحتياج
[illegible] مع ان البناء لا يكون علة حاصلة بل الامر بالعكس فنقول العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء الى الباني
الى البناء حكم لاحق لذاته لازم له معلول لمهيته فيكون ذلك مستندا الا بالعلة على المعلول ثم العلم اي حاجة شيء الى شيء لما كانت مستندة
بالعلم بكل واحد منهما لا جرم صار المسائل معلولا لكن العلم بالاضافة الى حاصلا وجميع البراهين الانية من هذا القبيل فانها لا تعطي برهان
اللمية غير ان العلم لا يحصل فيها الا من جهة العلة الى المعلول فان المعلول ان كان يجب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته [illegible]

علة لحى جهة

علة لحى جهة الى علم من العلل فيكون البرهان الا انبرهانا مفيدا لليقين لا مجملا افادته كتاب [illegible] على طريق الحلاوي [illegible] وكونه نسبيا
للظن لا مجملا افادته علاماتها علامات العلل المخصوصة [illegible] ان كانت حقيقة مقررة بالجملة فقد [illegible] بالشيء الا من اسبابه وعلله
كان في غاية الجودة ونهاية القوة فانه ليس يمتنع فيه التغير بل هو في موضع التغير والزوال واما اذا حصل العلم بشيء من جهة العلم باسبابه وعلله
فذلك العلم لا يتغير اصلا واما ان يعرف وجود المعلوم في نفسه مع ان العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده وبهذا من خواص الاهية التي لا يدركها
الا الكاملون وسنوضح ذلك في تحقيق علم الباري ان شاء الله واما الشيء الذي يكون غنيا عن السبب المقوم فعلمه بما ان يكون اوليا بينا
واما ان يكون مأيوسا عن معرفته واما ان لا يكون اليه طريق الا بالاستدلال عليه باثاره ولوازمه وهو لا يعرف حقيقته وهويته ولا يكون
سبيل منه الا برهان على ما حققناه اذ لا سبب له بحسب الوجود ولا سبب له بحسب الوجود كالفاعل والغاية ولا بحسب القوام كالمادة والصورة ولا بحسب المهية
كالجنس والفصل ومع ذلك ليس منه شيء الا كان شيئا وهو البرهان على كل شيء واقرب من كل شيء الى كل شيء كما قال ونحن اقرب اليكم
من حبل الوريد وقال هو معكم اينما كنتم وهو البرهان على ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو وقال اولم يكف
بربك انه على كل شيء شهيد وقال اي شيء اكبر شهادة قل الله واعلم ان فرقة المتفلسفة الاسلامية اعظم سبيلا عليهم
في باب الوجود من ان العلية والمعلولية ليست الا في حقيقة الوجود والمهية مجعولة بالعرض فيصح ان علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه
نفسه من جملة الامور التي هي ذوات المبادي وقد ثبت ان العلم بذي المبدأ لا يحصل الا من العلم بمبدئه مع ان وجود شيء لا يكون الا وجود مبدئه واذا
كان العلم بذي المبدأ في غاية الوثاقة والقوة يجب ان يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ثم الاوثق به والاقوى علمنا بنفوسنا
علمنا بذاتنا علم ذاتيا ولا يمكن ان يكون حصول الشيء اقوى من حصوله لذاته فكذلك يجب ان يكون علمنا بمبدأ نفوسنا لكن مبدأ نفوسنا
هو الواجب الوجود لذاته وقد مر ان العلم بحقيقة واجب الوجود لا يمكن الا للواجب الوجود كما قال ولا يحيطون به علما وعنت الوجوه
للحي القيوم وحل هذا الاشكال لعله قد حصل لبعض الفقراء الا ان العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حقه اداؤه فسلكه ومخافة سبيل في ذلك
السبيل بان علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بد ان يكون العلم بمبدأ نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدأ
لا غير وجود نفوسنا لكن وجود المبدأ وحصوله لما كان وجود المعلول مع وجود العلة لا عين وجودها وكذلك العلمان فاذا كان العلم
بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وان حصل من علمنا بمبدئها لكن علمنا بمبدئها عبارة عن وجود مبدئها ولما كان ذات مبدئنا
الينا اضافة الايجاد والافاضة علينا فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع اضافة ايجاده ايانا وفاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا
مقدم على علمنا بذاتنا لكون ذاته متقدمة بالايجاد علينا وبالجملة ان العلم بعينه كالوجود في القوة والضعف والعلية و
المعلولية وللاشياء كينونة عند ذواتها المعلولة وكينونة عند مباديها واسبابها اقوى من كينونتها عند ذواتها وكون الشيء
عند جاعله اقوى من كونه مع نفسه لان كونه مع نفسه بالامكان وكونه مع جاعله بالوجوب ونسبة الوجوب اقوى من نسبة الامكان [illegible]

عند مبدأ الكل على وجه أعلى وأرفع من أن يكون ... بما وراء الكل ... وما كان من قبل كل كون
وما كان من بعد كل كون وما يكون لكل كون فصل في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعلله وأسبابه علم علماً كلياً فلا يعلم
إلا كلياً اعلم أن العلم بالشيء قد يكون بصورة مساوية لمهيته المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة
بذواتنا وعلم الباري جل مجده بما سواه عند متأخري الحكماء بالصور زعماً منهم أنها زائدة على ذاته تعالى وكل علم صوري فهو كلي وكذا ما يترتب عليه
ونشأ منه ولو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضاً كلي لا يمتنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه
فلا بد وأن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضاً وأما بيان ذلك وكيفيته فعند جمهور الحكماء القائلين
بالعلم الصوري الحصولي كالشيخ الرئيس ومن تابعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء والنجاة هكذا وليس يجوز أن يكون واجب
الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارضة لها أن يعقل فلا يكون واجب الوجود
من كل وجه وهذا محال ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير والأصول
السابقة تبطل هذا وما يشبهه ولأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات
الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً وبتوسط ذلك بأشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها
من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً متشخصاً بل على نحو آخر نبينه فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها موجودة غير معدومة وتارة
يعقل عقلاً زمانياً أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى
فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة وإن
أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وترتيب لم يكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل
صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فإنما تدرك من حيث هي محسوسة أو متخيلة بآلة متجزية وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك
إثبات كثير من التعقلات بل الواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات والأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة فأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل
عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجباً بسببه وقد بينا هذا فيكون
الأسباب بتصادمها تتأدى إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليه وما
بينها من الأزمنة وما لها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها
صفات وإن تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها لكنها
تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية وقد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً

عليها

عليها ثم قال ونضرب فيقول مثالاً لذلك أنك إذا علمت الحركات السماوية كلها فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئي يكون
بعينه ولكن على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما إنه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شمالياً نصفياً ينفصل القمر منه
إلى مقابلة كذا ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا وكذلك بين حالي الكسوفين الآخرين حتى لا تقدر عارضاً من عوارض
تلك الكسوفات إلا علمته ولكنك علمته كلياً لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم
بحجة أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل فهو تعالى عالم بالجملة فقد صرح الشيخ أن علمه
بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلي وليس معنى ذلك أنه يعلم طبائع الأشياء ونوعياتها لا شخصياتها حتى يلزم أن يعزب عنه بعض
الخصوصيات كما توهمه بعضهم كما نص عليه أن الباري يعلم الشخصيات كلها لا يعزب عنه مثقال ذرة بل على وجه الإحاطة
بنعوت وصفات كلية نوعها منحصر في شخص منها وبعض المتأخرين لما لم يتحقق الصور في طبيعته وأن ما نفوه العقول ... رسوم المعقولات
في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنهم لم يتموا الأمر في تحقيق العلم ولم يبلغوا شأوه وغير ذلك لكن قد اجتمع أغراضهم على أن الشيخ وأتباعه قصور
في إيرادهم عليه في كيفية علم الباري بالأشياء على الوجه الذي حققناه وسنعيد بيانه من قبل إن شاء الله فصل في أن
العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها قال الشيخ في الشفاء حيث قال وأن تعرف أن الأشياء الجزئية كيف يعلم وتدرك علماً وإدراكاً يتغير
معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت لو كنت
موجوداً دائماً كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحداً لا يغير منك أمراً فإن علمك في
الحالين يكون واحداً وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا وبعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده
كذا ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده وأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا
الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر أنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه
ولم يصح أن يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وأنت زماني وآني والأول الذي لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد أن يحكم
في هذا الزمان أو ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه حكماً جديداً أو معرفة جديدة انتهى كلامه وتوضيحه أن العلم الانفعالي الذي
يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة العلم بأسبابها الحصولي لا بد وأن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت أن زيداً في الدار عند كونه فيها فإذا
خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أو لا يبقى فإن بقي لم يكن علماً بل جهلاً فقد تبدل الاعتقاد وتغير كونه علماً وإما أن لم يبق فالتغير
ههنا أوضح وقال بعض الناس إن العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء وهذا ما بطل بوجهين الأول أنه
لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا أن زيداً في الآن سيوجد كما أن نعلم في النهار بأن الليل مستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن
في مكان لا نميز بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذ قبلنا علمنا بذلك ولو علمنا في وقتنا هذا أن الشمس ستطلع بعد وقتنا

ثم علمت ان يكون حاملين بطلوعها وان لم نشاهدها ولا آخر بابها ولا عرفنا ضياها وما فينا علم بذلك فانه غير الذي نحن فيه لكنه المتقدم
والثاني ان العلم ليس عين صورة مطابقة للمعلوم وكان كون الشيء سيوجد مغايرا لكونه موجودا بل منافيا له من حيث المفهوم [illegible]
الشيء سيوجد ان الذي هو معدوم في الحال لم يتحقق وجوده في الزمان المستقبل فاذا كان المعلومان في انفسهما متغايرين ومتنافيين
ان يكون الصورتان ايضا كذلك منهما فالذي متغايرين متنافيين لكون هذا النحو من العلم الماخوذ من الامور المتجددة [illegible]
لابد وان يكون متغيرا تبعا للمعلوم واما العلم الحاصل من جهة اخرى ومبادئ فهو غير تابع للمعلوم ولا متغير بتغير معلومه قال المحقق
الطوسي في شرح رسالة مسئلة العلم [illegible] ان يكثر الاشياء اما يجب [illegible] او يجب تعددها مع [illegible] في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة
اما ان يكون احادها غير قارة [illegible] او قارة والاول منهما لا يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للتغير هو الزمان
لكونه لذاته يتجدد ويتصرم على الاتصال ويتغير بتغيره ما هو فيه او معه والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى
للتكثر على هذا الوجه الموجود الذي يقبل الوضع لذاته [illegible] ان يشار اليه [illegible] اجزاء مختلفة الاوضاع يجب ان يكون بعض
اجزائه بالنسبة الى البعض بحيث يكون منه في جهة من الجهات [illegible] الابعاد وكل موجود يكون بحيث [illegible] فهو ذو وضع والطبايع المعقولة التي
في اشخاص كثيرة يكون لها اسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها اما الزمان كما للحركات واما المكان كما للاجسام او [illegible]
المتغير والمتكثر والواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون مكانيا ولا زمانيا فلا يتعلق بهما [illegible]
في حيث طبيعة الانسانية متى يوجد او اين يوجد او كون [illegible] العشرة في زمان يكون واين يوجد يكون على [illegible] التعين شخص منها [illegible]
او هذه الجملة العشرة فقد يتعلق بها بسبب تشخصها وكون الاشخاص المتفقة الحقايق زمانيا او مكانيا لا يقتضي كون المختلفة [illegible]
زمانيا وغير مكاني فان كثيرا منها لا يوجد ايضا متعلقا بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر البسيطة واذا
تقرر هذا فلنعد الى المقصود ونقول اذا كان المدرك امرا يتعلق بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه [illegible]
لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة وغيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها وبفوتها ما يكون وجوده في زمان غير ذلك
ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتغيرات التي يمكن ان يشار اليها ويحكم عليها بانها في جهة منه او [illegible]
ان بعد عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة
وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي تقدمه ماضيا او متاخرا عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل [illegible] الحكم المدرك الاول بان [illegible]
ليس موجودا في الحال بل يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي قبله او بعده ويكون عالما
بان لكل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما جميعا على الوجه [illegible]
للوجود ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غايب لانه ليس بزماني ولا مكاني [illegible]

الازمنة

الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بهنا المكان او بالحضور والغيبة وبان هذا الجسم قدام او خلف او فوق او تحت
وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه [illegible]
واليه [illegible] السموات الذي جامع الازمنة والامكنة [illegible] فان القادر [illegible] نظره [illegible]
نظره اليه وتباعده عنه اما الذي [illegible] مطلوبا لكون [illegible] بجميع [illegible] نسبة واحدة [illegible]
لا يمكن الا ان يكون ذاته غير زماني وغير مكاني ويدرك [illegible]
او جزئيا على الوجه [illegible] الا وهو عالم [illegible]
في الكتاب المبين الذي هو [illegible] بالوجود [illegible]
اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح الا ان مدركه [illegible]
ان الباري تعالى [illegible] انه عالم بالمدركات [illegible] المسموعات [illegible]
ولا مشم [illegible] كما ان العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية [illegible]
يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية [illegible] المعقول انما يوجب التغير في معلوماته والاضافات [illegible]
فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع اشهر وحاصل ما افاده المحقق في التجريد ان المدرك اذا لم يكن وجوده وجودا زمانيا واقعا تحت
الزمان والمكان فانه يشاهد جميع ما في الاكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه [illegible] بلا انقضاء [illegible]
علمه بكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وان كان معلوماته كذلك لكن العلم بها في ذلك العالم غير متغير وبالجملة في انفسها وان
كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها الى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة [illegible]
بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبة اقول فيه موضع انظار الاول انك علمت مما بينا لك ان المادة الجسمانية مناط العدم
بجهالة وكما ان الصورة العقلية معلومة بالذات في الحقيقة سواء علم عالم من خارج او لم يعلمه فكذلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات
والحقيقة سواء كان في الوجود جاهل او لم يكن وكذلك حال الاعدام والقوى والامكانات وساير الامور العدمية [illegible]
فانها لا صورة عقلية لها [illegible] في الحقيقة [illegible] ان يعقل [illegible]
بحسب الحقيقة حيث للصورة [illegible] الوجود الا قوة الصورة [illegible] استعداد الصورة [illegible] وكل معقول الذات له صورة
لا محالة وبهذا القول في الاجسام المادية وذوات الاوضاع وثانيها ان الحكماء حكموا بان وجود المحسوس لا يمكن ان يكون معقولا
كما ان وجود المعقول بما هو معقول لا يمكن ان يكون محسوسا ولا مدركا الا بآلة جسمانية [illegible] صحة هذه الدعوى [illegible]
نظرنا لا يمكن القدح فيه اصلا وثالثها ان انحاء وجودات الاشياء في انفسها بحسب الامور على الواقع لا يختلف باختلاف [illegible]

شيء دون شيء لا نهاية لها في جميعها من باب المضاف حتى يكتنف بخلاف ما لم يعقل لها لما دخل في تغيرها درك ما والمتغير بالذات متغير الجهة
المكان والملابسات في نحو وجوده عبارة عن كون كل جزء منها مباينا لغيره غير مجتمع معه في الحضور وهذا الحكم لا يختلف بحسب المدرك
وان تعدد ركن دون مدرك حتى لو فرضنا احدقة الناظر بقدر الفلك الاعظم لكان اختلاف المنظور اليه والمدرك في القرب والبعد والاجسام
بكل لو كذا حقيقة الزمان والزمانيات في نحو وجوده عبارة عن كون كل جزء منها وجب عدمه للآخر فيمتنع اجتماع الاجزاء الشيء منها
سواء كان بالقياس الى غيرها او بالقياس الى شيء آخر ونحن بقدر اقمنا البرهان على ان جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت
او عنصرية في تجدده الوجود والحدوث في كل آن من الآنات وما كان وجوده وجودا تجدديا كيف يكون ثابتا قارا بالقياس
الى موجود آخر ونحو ابعها ان العلم بالاشياء اما ان يستفاد من الاشياء او هو عين الاشياء او يستفاد من اسبابها وعللها من جهتها
السبب المسبب اما الاول فيجب تغيره بتغير المعلومات واما الثاني فالتغير فيه اظهر واما الثالث فهو يتصور على وجهين احدهما ان يكون
العلم بتلك الاسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي اثره فتلك الصور
صور عقلية على ترتيب سببي ومسببي بحسب اسباب حال كلية يشهد بالاخرة الى غايات حركات كلية يتضمن ترتيبات على وجه كلي لا يدرك
العلم الى معرفة حال الشخصيات بما هي شخصيات اذ العلم الا بطباع الذهن وان تخصص لم يفيد الشخصية لا يجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوره عن
الكثرة وثانيهما ان يكون العلم بها بنفس وجوداتها وهذا اتم العلوم وفي هذا العلم ينكشف جميع الاشياء كلياتها وجزئياتها وطبائعها
وشخصياتها وجميع لوازمها العوارض لها والمهيات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي
الوجود فلمفارقات المنورية العقلية التي يحيط لكلا فلاك الحسية بعضها ببعض لها علوم عقلية هي مفاتح الغيب التي لا يعلمها الا هو
وجود جميع الموجودات العقلية الحسية وحيوة جميع الموجودات من الجمادات وما فيه حكمها على ستر صحو انشاء الله وخلاصها
عند هذا المحقق ليس من قبيل الاضافة حتى يحكم بان المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان لا يدرك المحجوبات والمكانيات
اليها لو صحت تلك الاضافة اليها خارج بل العلم والادراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس
يرد عليه ان هذه الصور الموجودة في المكان والزمان من اي قسم من اقسام العلوم والادراكات فانها لو كانت صورا علمية
محسوسة او متخيلة او موهومة او معقولة اذ الادراك منحصر في هذه الاوصاف الاربعة لكنها ليست شيئا منها كما اعترف به هذا النحرير
حين جعل كلا منها وذكر كلا منها وذكر ان كلا منها تلك الادراكات لا يحصل الا مع ضرب من التجريد اما عن المادة كما في الحس او عنها وعن
ايضا كما في التخيل او عنها وعن جميع صفاتها الا الاضافة اليها كما في التوهم او عنها وعن صفاتها وعن الاضافة اليها جميعا كما في التعقل وهذا ان
الصورة منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلا عن صفاتها واضافتها فلو كانت مع ما لها من الوجود المادي عند كونها معلومة شيئا
من الادراك غير تلك الاقسام مع انحصاره فيها هذا مع ما تؤيد ما ذكرناه ان مجرد الاضافة الى شيء الى امر موجود على ان كان

الوجود لا يكفي في العاقلية وقول الشيخ في السيات الشفائية من بين كيفية علم الله على انه ليس من الاضافة والعقلية اليها اضافة اليها كيف
والا لكانت ذلك صورة فرشيئا ان تلك الصور وان نعقل عند بدء ذكر بدء من غيره يكون هو عقلا بالفعل لا يجوز الاضافة اليها وحكى
معقولا ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد
فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء من حيث العقل مبدأ بل يعقل في الخارج من شانها الا انها ان تعقل عنه لكل وجود عند
من حيث شانها انها كذا الوجوب ذلك لا من حيث لم يوجد ويكون العلم الربوبي محيطا بالوجود الذي يحصل والممكن بكون له اته اضافة اليها من حيث
هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان انتهى كلامه وحاصله ان وجود الشيء في الاعيان مع وجود المدرك في الاعيان لا يكفي في اضافة العاقل
اليها بل لا بد في الاضافة العقلية ان يكون المدرك كلا معقولا اي يكون وجودها وجودا عقليا حتى يمكن حصول الاضافة العقلية اليه والوجود
العقلي لا يكون الا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة لما دة فقد علم ان الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن
حصول الاضافة العقلية اليها

فصل في تفسير المعاني العقلية

اعلم ان النفس الانسانية كما سيعلم في كتاب النفس لها قوتان عاملة و
عالمة والعاقلة من هذه النفس لا ينفك عن العالمة وبالعكس بخلاف نفوس سائر الحيوانات لانها سفلية بعيدة عن جهة العقول اما العاملة فلها شان
ان الافعال الانسانية قد يكون حسنة وقد يكون قبيحة وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم بهما حاصلا من غير كسب وقد يحتاج الى كسب واكتساب انما
يكون بمقدمات ملائمة لها فاذا تحقق ههنا امور ثلثة الاول القوة التي يكون بها التميز بين الامور الحسنة والامور القبيحة والثاني المقدمات التي
منها يستنبط الامور الحسنة والقبيحة والثالث نفس الافعال التي يوصف بها حسنة او قبيحة واسم العقل واقع على هذه المعاني الثلثة بالاشتراك
الاسمي فالاول هو العقل الذي يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وربما قالوا انه عقل معنويا بان كان عاقلا وربما منعوا ان يسموا الظالم عاقلا و
يقولون ان العاقل هو المتدين وهؤلاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيد الروية في استنباط ما ينبغي ان يؤثر من خير او يجتنب من شر و
الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على السنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل او ينفيه العقل او يقبله او يرده فانما يعنون به المشهور
في بادي راي الجميع فان بادي الراي المشترك عند الجميع او الاكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمونه العقل والثالث ما ذكر في
كتب الاخلاق ويراد به المواظبة على الافعال الخيرية العادية على طول الزمان لكي يحصل بها خلق وعادة ليستنبط من الافعال ما يستنبط من عقل على
نسبة مبادي العلم التصوري والتصديقي الى العقل النظري واما القوة العالمة وهي العقل المذكور في كتاب النفس فاعلم ان الحكماء يطلقون
اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على ادراكات هذه القوة اما الادراكات فهي التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة
او الحاصلة لها بالاكتساب وقد يخص اسم العقل بما يحصل بالاكتساب اما القوة فيقولون لا شك ان النفس الانسانية قابلة للادراكات
خالية عن الاشياء فلا يخلو اما ان يكون خالية عن كل الادراكات او لا يكون فان كانت خالية مع انها تكون قابلة لتلك الادراكات
كانت الهيولى التي ليس لها الا طبيعة القوة والاستعداد من غير ان يخرج شيء من الصور من القوة الى الفعل فسميت في هذه المرتبة عقلا

هیولانیا وان لم یکن خالیة فلا یخلو اما ان یکون انما حصل فیه من العلوم الاولیات فقط او یکون قد حصلت النظریات مع ذلک فان
لم یحصل فیها الا الاولیات التی لا اکتساب للنظریات فیسمی تلک الحالة عقلا بالملکة لان لها قدرة الاکتساب ملکیا للانتقال الی
مشاهدة العقل بالفعل وانما لم یسم هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لان الوجود العقلی لم یحصل ولا یحصل بادراک الاولیات النظریات
الی مبلغ ان الشیء لا یحصل بالفعل بادراک مبهم عام ما لم یتعین امرا محصلا اولیست القضایا الاولیة فی باب المعقولات الا الصور العقلیة
کنسبة الجنسیة المشترکة الی الطبایع الخارجیة فی باب المحسوس فکما ان الشیء الجسمانی لا یصیر موجودا فی الخارج بمجرد الجسمیة ما لم یصر حیا بصورة
مخصوصة فکذا الوجود العقلی بالفعل لا یحصل بمجرد المفهوم الاولی والعام والقضایا الاولیة کمفهوم الوجود والشیء وکقولنا
الواحد نصف الاثنین والکل اعظم من الجزء ثم ان النفس فی هذه المرتبة ان تمیزت عن سایر النفوس بکثرة الاولیات وشدة الاستعداد
ومزید القبول للانوار العقلیة کفیضه فیها کبریت [illegible] شدیدة [illegible] وان اشتعل قلبها کما اشار الیه تعالی یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار
سمیت القوة القدسیة والا فلا وان کان قد حصل لها النظریات فلا یخلو اما ان یکون تلک النظریات غیر حاضرة ولا مشاهدة بالفعل
ولکنها متی شاءت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات والتوجه الذهنی الیها او هی حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقیقة فالنفس فی الاولی
یسمی عقلا بالفعل وفی الثانیة عقلا مستفادا او فی هذه المرتبة ان شاهدت تلک الصور فی مبدا الفیاض فسمیت عقلا والاختلاف المشهور
الناس فی ان اسامی العقول بازاء [illegible] واقع علی النفس فی هذه المراتب علی مذهب المشائیة [illegible] التی فیها لبس فلیس کثیر فایدة لما علمت ان
والعاقل والمعقول فی الکل فی هذه المراتب واحد [illegible] قال المعلم الثانی ابو نصر الفارابی فی رسالة له ان العقل الذی ذکره ارسطو
فی کتاب النفس [illegible] عند القدماء علی اربعة ای عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعال وانما اسقطوا العقل بالملکة
الاعتبار او لیس بینه وبین العقل الهیولانی کثیر تفاوت فی الدرجة العقلیة اذ کلاهما بالقوة فی باب العقل الذی هو المطلوب وان کان احدهما
اقرب فالاخر ابعد فالعقل الذی بالقوة هو نفس ما او جزء منها او قوة من قواها معدة او مستعدة لان تنتزع ماهیات الموجودات کلها
او صورها دون موادها فیجعلها کلها صورة لها صورا لها وتلک الصور المنتزعة عن المواد لیست تصیر منتزعة عن موادها التی فیها وجودها
الا بان تصیر صورا فی هذه الذات وتلک الصور المنتزعة عن موادها الصایرة صورا فی هذه الذات هی المعقولات مشتق لها هذا الاسم
من اسم تلک الذات فصارت صورا لها وتلک الذات شبیهة بمادة تحصل فیها صور الا انک اذا توهمت مادة جسمانیة مثل شمعة
نقش فیها صورة شکل فصار ذلک النقش وتلک الصورة فی سطحها وعمقها جمیعا واحتوت تلک الصورة علی المادة باسرها حتی
صارت المادة بجملتها کانها باسرها تلک الصورة بان شاعت فیها الصورة تقرب حینئذ فهمک من فهم معنی حصول صور الاشیاء فی
تلک الذات التی تشبه مادة وموضوعا لتلک الصور وتفارق سایر المواد الجسمانیة بان المادة الجسمانیة انما تقبل الصور
فی سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات لیست تبقی ذاتها متمیزة عن صور المعقولات حتی یکون لها ماهیة منحازة وله

الذات

الذات بعینها تصیر تلک الصور کما لو توهمت النقش والخلقة التی یخلق بها شمعة ما مکعبة او مدورة فتغوص تلک الخلقة فیها وتتسع
وتحتوی علی طولها وعرضها وعمقها باسرها حینئذ تکون تلک الشمعة قد صارت هی تلک الخلقة بعینها ففی هذا المثال ینبغی ان تفهم حصول
صور الموجودات فی تلک الذات التی یسمیها ارسطاطالیس فی کتاب النفس عقلا بالقوة فهی ما دامت لیس فیها شیء من صور الموجودات
علی المثال المذکور صارت تلک الذات عقلا بالفعل فهذا معنی العقل بالفعل فاذا حصلت فیه المعقولات التی انتزعها عن
المواد صارت تلک المعقولات معقولات بالفعل وقد کانت من قبل ان تنتزع عن موادها معقولات بالقوة فهی اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان صارت
صورا لتلک الذات وتلک الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتی هی بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شیء
واحد بعینه ومعنی قولنا فیها انها عاقلة لیس هو شیئا غیر ان المعقولات صارت صورا لها علی انها صارت هی بعینها تلک الصور
فاذن معنی انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنی واحد بعینه وبمعنی واحد بعینه والمعقولات التی کانت بالقوة
معقولات فهی قبل ان تصیر معقولات بالفعل فلیس وجودها من حیث هی معقولات بالفعل هو وجودها فی انفسها هی تابع لسایر ما یقترن بها فهی مرة این ومرة
ذات وضع واحیانا هی کم واحیانا مکیفة بکیفیات جسمانیة واحیانا بان تفعل واحیانا بان تنفعل واذا حصلت معقولات
بالفعل ارتفع عنها کثیر من تلک المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر لیس ذلک الوجود وصارت هذه المقولات او کثیر منها
یفهم معانیها فیها علی انحاء اخر غیر تلک الانحاء مثل ذلک الاین المفهوم منه فانک اذا تاملت معنی الاین اما ان لا تجد فیها شیئا
من معانی الاین اصلا واما ان تحمل اسم الاین فیها معنی اخر وذلک المعنی علی نحو اخر فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حینئذ
احد موجودات العالم وعدت من حیث هی معقولات فی جملة الموجودات وشان الموجودات کلها ان تعقل وتحصل صورا لتلک
الذات واذا کان ذلک کذلک لم یمتنع ان یکون المعقولات من حیث هی معقولات بالفعل وهی عقل بالفعل ان تعقل ایضا فیکون
الذی یعقل حینئذ لیس هو شیئا غیر الذی هو بالفعل عقل لکن الذی هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له قد یکون عقلا
بالفعل بالاضافة الی تلک الصورة فقط وبالقوة بالاضافة الی معقول اخر لم یحصل له بالفعل فاذا حصل المعقول الثانی صار عقلا
بالمعقول الاول وبالمعقول الثانی جمیعا واما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الی جمیع المعقولات وصار احد الموجودات بان
صار هو المعقولات بالفعل فانه متی عقل الموجود الذی هو عقل بالفعل لم یعقل موجودا خارجا عن ذاته بل انما یعقل ذاته
فاذا کانت ههنا اشیاء هی صور لا مواد لها لم یحتج تلک الذات الی ان ینتزعها عن مواد اصلا بل یصادفها منتزعة فیعقلها علی مثال
ما یصادف ذاته من حیث هو عقل بالفعل معقولات لا فی مواد فیعقلها فیصیر وجودها من حیث هو معقول عقلا ثانیا هو وجودها الذی
کان لها من قبل ان یعقل هذا العقل وهذا بعینه ینبغی ان یفهم فی التی هی صور لا فی مواد اذا عقلت کان وجودها فی انفسها هو وجودها و
هی معقولة لنا فالقول فی الذی هو منا بالفعل عقل والذی هو فینا بالفعل عقل هو القول بعینه فی تلک الصور التی لیست فی مواد ولا

كانت فيها اصلا فمع ذلك لم يكن ينبغي ان يقال في تلك انها في العالم وتلك الصور انما يمكن ان تعقل على التمام بعد ان يحصل المعقولات
كلها او جلها معقولة ويحصل العقل المستفاد فتحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كانها صور للعقل من حيث هو عقل مستفاد
المستفاد شبيه لموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذي بالفعل والعقل بالفعل شبيه موضوع ومادة
للعقل المستفاد والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات وتلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدئ الصور في الانحطاط الى الصور
الهيولانية التي كانت قبل ذلك كانت ترتقي قليلا قليلا الى ان يفارق المواد شيئا شيئا باكثر المفارقة وتتفاضل في الكمال والمفارقة
وكان اما مرتبة في الوجود وكان ما كان الكمال صورة مما هو الانقص الى ان ينتهي الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا يزال تنحط
حتى يبلغ الى تلك الذات والمادة وما تحت القوى النفسانية ثم الى الطبيعية لا يزال تنحط الى صور الاسطقسات التي هي اخس الصور في الوجود
احسن الموضوعات وهي المادة [illegible] الاولى اشهر كلام المعلم الثاني وفيه نصوص صريحة على اتحاد العقل بالمعقولات وعلى امكان ضرورة الانسان
عقلا بسيطا فعالا فيه [illegible] المعقولات كلها ومع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب اثولوجيا المنسوب
الى المعلم الاول ارسطاطاليس وما نقله الشيخ الرئيس من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم فرفوريوس انه صنف كتابا في العقل والمعقول
وفيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات وما حكاه بالعقل الفعال للاسكندر الافرودسي الذي هو من افاضل المتقدمين [illegible]
موجودة عندنا في هذا الباب ايضا كيف يسوغ انكار هذا المطلب الشريف المبالغة في رده ممن لم يسمع له صورة هذه المسئلة كما فعله
كالشيخ ومن تأخر عنه الى يومنا هذا فلا بد لمن يصل الى هذا المقام ان يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في اواخر الاشارات **فصل** في بيان
معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافرودسي على رأي الفيلسوف الاول ارسطاطاليس قال [illegible]
العقل عند ارسطاطاليس على ثلثة اضرب احدها العقل الهيولاني وقولي هيولاني اعني به شيئا ما موضوعا ممكنا ان يصير مشارا اليه بوجود
صورة ما فيه لكن اذا كان وجود الهيولى انما هو في ذاته يمكن ان يصير كلا من طريق الامكان نفسه كل شيء بعضها بالقوة فهو من
جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فان العقل ايضا الذي للعقل الا انه ممكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هيولاني
وليس هو واحدا من الموجودات بالفعل الا انه قد يمكن فيه ان يكون فيه كلا ان يصير متصورا للاشياء الموجودة كلها ولا ينبغي للمدرك للاشياء
ان يكون بالفعل الطبيعية التي يحسان يكون واحدا من المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الاشياء الخارجة يشغله الذي هو
التي تخصه عن تصوره تلك الاشياء فان الحواس ايضا لا يدرك الاشياء التي وجودها انما هو فيها وكذلك البصر اذ هو مدرك الالوان فان كان له
هو فيها وبها هذا الادراك للالوان لها خاص في الحكم لها [illegible] وبه يدرك [illegible] والحس للحس بما هو مثله من الحرارة والبرودة
او اللين والخشونة وذلك لانه ما كان يمكن اذا كان جسما لا يكون له هذه الاضداد لان لكل جسم طبيعي فيكون فهو ملموس لانه يمكن
في الحواس ان يدرك شيئا هو له ولان [illegible] كذلك اذا كان للعقل مدركا ما ومميزا للمعقولات فليس يمكن ان يكون واحدا

الاشياء التي

الاشياء التي هو مميز لها لكنه يدرك العقل في ذلك كان يمكن ان يعقل الكل فليس هو ذا واحد من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها وان
هذا هو معنى انه عقل فان الحواس وان كانت انما يكون باجسام فليست هي الاشياء التي يدركها ولكنها اشياء اخر غيرها بالفعل فان كذا
الحواس انما هو قوة للجسم لا ينفعل ولذلك ليس حس [illegible] بالفعل فاما العقل فليس هي للاشياء بجسم ولا هو قوة
لجسم لا ينفعل فليس يمكن اليه شيء من الموجودات بالفعل ولا هو شيء مشار اليه لكنه انما هو قوة ما قابلة للصور والمعقولات [illegible] اذا
استكملت هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني وهو موجود في جميع ذوي النفس التام على الكمال والعقل ضرب اخر وهو الذي قد صار يعقل وله ان يعقل
وقادر ان ياخذ صور المعقولات بقوته في نفسه [illegible] الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على ان يعملوا التي لهم
الاول لكان شبيها بهيولى [illegible] الذين فيهم قوة يفعلون بها الصناعة [illegible] وهذا العقل هو بعد ان صار شبيه ملكة العقل
ملكة [illegible] مستفاد ان يعقل وان يفعل فانما يكون في الذين قد استكملوا وصاروا [illegible] فهذا هو العقل الثاني واما العقل الثالث فهو غير
الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهيولاني ملكة [illegible] وقياس هذا الفعال كما يقول ارسطو قياس الضوء لانه كما ان
الضوء علة للالوان المبصرة بالقوة في ان يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوة عقلا بالفعل بان يثبت فيه
ملكة التصور العقلي وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل كذا لانه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهيولاني الى العقل بالفعل لكنه
هو ايضا عقل لان الصور الهيولانية انما يصير معقولة بالفعل اذا كانت بالقوة معقولة وذلك ان العقل يعرفها من الهيولى التي معها
وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة [illegible] اذا عقلت كل واحدة منها فانها يصير بالفعل معقولا وعقلا ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها كذلك
لان العقل بالفعل ليس هو شيئا غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحد من هذه التي ليست معقولة على الاطلاق اذا عقلت صارت
عقلا لانه كما ان العلم الذي بالفعل انما بالمعلوم الذي بالفعل والمعلوم الذي هو بالفعل انما هو في الكل وهذا العقل اما ان يكون هو وحده
مدبرا وههنا يرده الى الاجزاء الالهية ويركب بكل فيكون هو خالق العقل الهيولاني ايضا واما ان يكون يعقل ذلك بمطابقة الحركة
المستقيمة التي للاجرام السماوية [illegible] يكون ما ههنا [illegible] ولا سيما الشمس فاما ان يكون بهذين ويحرك الاجرام السماوية ويكون
الطبيعة مدبرا للاشياء مع العقل [illegible] ان العقل هو الالهي يوجد في الاشياء التي في غاية الخسة كما ظن اصحاب المظلة وان
بالجملة فيما ههنا عقلا او عناية متقدم في المصالح لان العناية التي ههنا انما هي من الاجرام الالهية فانه ليس يمكن ان يعقل ولا هو فعل لنا
ولكن هو يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الاولى فعل العقل الذي هو خارج به وليس هو صار في شيء من جهة انه يعقل
مكانا دون مكان لان صور المحسوسات اذا كن احسسنا فليس [illegible] في الحواس على انها تصير موضعها وانما يبقى في العقل الذي هو خارج
مفارق وهو يفارقنا لا على انه ينتقل ويبدل الاماكن ولكنه يبقى مفارقا فانيا بنفسه بلا هيولى ومفارقتنا بانا لا نعقل
كان لما صار فينا انتهت الرسالة [illegible] والغرض من نقلها زيادة التأكيد والتحقيق للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال وبالمعقولات

ويكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج الى زيادة بسط وتفصيل لعل السالكين المستعدين يجدون الى نيل الوصول اليه سبيلا فصل
في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ولعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين احدهما
ما هو انه يلزم منه انقلاب الحقيقة فان النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للاجسام وفصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها فاذا
حصل لها الفصل بما مع الجسمية الحيوانية نوعا طبيعيا واحدا هو الانسان الطبيعي فكيف يصير جوهرا عقليا وصورة معقولة من الصور المفارقة التي
لا تعلق لها بعالم المواد والاجسام وجوابه انه قد اشرنا اليه من ان الوجود للشيء غير المهية والوجود يقع فيه الاشتداد والاشتداد مما يجوز
الشخص من نوع الى نوع كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها ومنها ان الحكماء اثبتوا التركيب في الجسم من
الهيولى والصورة من جهة ان في الجسم صورة اتصالية وفيه ايضا قوة شيء اخر والشيء الواحد البسيط لا يمكن ان يكون فيه فعلية امر وقوة
امر اخر معا فلا بد ان يكون مركبا من الجزئين يكون باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل وايضا اقاموا البرهان على بقاء النفس الانسانية بانها
لو فسدت يلزم ان يكون فيها قوة ان تفسد وفعل ان تبقى ولكل واحد قوة ان تفسد فعليه ايضا قوة ان تبقى فيلزم ان يكون النفس
مركبة من قوة ان تبقى وفعل ان تبقى وهو محال لان النفس بسيطة ليس فيها تركيب من مادة وصورة خارجتين فاذا كان الامر هكذا فكيف
كون النفس هيولى الصورة عقلية والجواب ان التركيب انما يلزم لو كان الشيء قوة وفعلا بالقياس الى كمال واحد او كمالات متماثلة
واحدة محسوسا ومعقولا فان فعلية الصورة الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان لوجيان ان يكون الموضوع واما كون النفس بالفعل
بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا يوجب اختلاف الحيثيين وتعدد الموضوع بحسبها وكذا كون النفس
الصور الكمالية لهذه الموجودات الطبيعية لا ينافي كونها اول المواد العقلية للموجودات الصورية الالهية بل يؤكده لان الموجودات
بين حدود الجسمية الجمادية والنباتية والحيوانية لم تتخط الى اول درجات العقلية اولا ثم ان جميع الموجودات الطبيعية من شانها
ان تصير معقولة اذ ما من شيء الا ويمكن ان يتصور في العقل اما بنزعه وتجريده عن المادة واما بنفسه صالح لان يصير معقولا لا يحتاج الى تجريد
غيره لعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل وقد سبق ان معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس كما في بعض الصحف تغيرا واثبات البدل
معناه نقله من الوجود المادي الى الوجود العقلي لو بوسط نقله اولا الى الحس ثم الى الخيال ثم الى العقل فكذلك الامر في جانب النفس اولا
درجات الحيوانية بعد طيها مراتب الاستعدادات في الجماد والنبات ودرجة في الابتداء احساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض
الحيوانات الناقصة التي لا خيال لها كالخراطين والحلزونات والاصداف ثم يصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة
بالقوة وهي العقل الهيولاني وهو كما انه عاقل بالقوة معقول ايضا بالقوة فاذا تصورت المعاني العقلية تصير عاقلة ومعقولة
بالفعل وصار وجوده وجودا اخر خارجا عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فان بعضها
من هذا العالم او متعلقا به وبعضها من عالم متوسط بين العالمين فصل في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني

عقلا

عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل اعلم ان الشيخ الرئيس مع اصراره في سائر كتبه على ابطال القول باتحاد العاقل بالمعقول صرح
في كتاب المبدأ والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الاولى منه المعقود في بيان ان واجب الوجود معقول الذات وعقل
الذات واحتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل الا بان العقل
بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال المادة الاجسام عن صورتها فانه ان كان منفصلا بالذات عنها وتعقلها كان ان نال منها صورة
اخرى معقولة والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها ويذهب الامر الى غير النهاية بل افصل هذا واقول ان العقل بالفعل اما ان يكون
حينئذ هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل بهذه الصورة
لانه لا يخ ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل و
ان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث الذات العقل بالقوة صورة اخرى واما يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط
فان كانت انما يعقلها بان تحدث لها منها صورة اخرى وذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة لها مطلقا ف
فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادة وحاصلة بعوارضها التي تقرن بها فيجب ان يكون المادة والعوارض
عاقلة بمقارنة تلك الصور فان للصور الطبيعية المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية لكن مخالطة لغيرها لا مجردة والمعنى المجرد
حيثية ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه ان يعقل فيكون حينئذ اما ان يكون معنى ان يعقل نفس وجودها
له فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شانه ان توجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له اي مجرد تلك
المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هكذا ان ليس يعقل هذه الصورة نفس وجودها للعاقل له لا وجود صورة
ماخوذة عنها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل الا ان لا يوضح الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز
ان يكون العقل بالفعل هو هذا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج الفعل بالقوة الى العقل بالفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل هو
قابل لها ووضع العقل بالفعل نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعا له وقابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة لانه
الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس هو من شيء هو عقل بالقوة اما الذي يجري مجرى المادة فقد علمنا واما الذي يجري مجرى الصورة
فان كان عقلا بالعقل فهو عقل بالفعل وانما لا يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون معقولا بما لانه لا يخ اما ان يكون
يعقل ذاته او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته اما اجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان او شيء خارج
عن ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان العقل صورته المعقولة فهي منه بمحل المادة ولا يكون تلك الصورة هي الصورة
الاخرى نفسها بل امرا بل صورة اخرى بها الصورة عقلا بالفعل وايضا نحن انما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هي
الصورة ثم مع ذلك فان الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء ذاته لانه اما ان يعقل الجزء

الذي هو المادة او الذي هو الصورة او كلاهما وكل واحد من تلك الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذي هو كالمادة او الجزء الذي كالصورة او كليهما
وانت اذا تعقلت هذه الاقسام بان لك بطلان جميعها فانه ان كان يعقل الجزء هو كالمادة بالجزء الذي كالمادة كان عاقلا لذاته

فالجزء الذي كالمادة

ومعقول لذاته ولا مدخل للجزء الذي كالصورة في هذا الباب ... وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة هو المبدأ
الذي كالصورة والعقل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزءين جميعا فصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء
الذي كالمادة وفي الجزء الذي كالصورة فهو اكثر [illegible] اعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة وكذا ان وضع انه يعقل كل جزء
بكل جزء فقد بطل [illegible] الاقسام الثلثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى
الطبيعية بل اذا حلت في العقل بالقوة اتحدا [illegible] شيئا واحدا فلم يكن قابل ومقبول متميزي الذات فيكون هو العقل بالفعل بالحقيقة
هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهو اولى بان يكون
عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائما بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قائما بذاته لكان اولى بان يفرق البصر
ليس كون الشيء المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة انه هو الذي من شانه ان يعقل غيره فقد اتضح ان كل
صورة مجردة عن المادة وعوارضها فهي معقولة لذاتها بالفعل وهي عقل ولا تحتاج في ان يكون معقولا الى شيء اخر يعقلها انتهى كلامه ما قرره [illegible]
الشيخ كلام من هذا على طريق [illegible] مع ما نعلم [illegible] لتحقيق هذا المرام وانا احب عليه ان [illegible]
النقوض الواردة عليه لكونه وافيا لكثير من الاحكام التي ذهب جمهور من الحكماء وبالجملة [illegible] انظار الاول ان لا احدان [illegible]
الاول هو ان العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما ان الحس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة
الحسية فقوله العقل بالقوة يعقل الصورة لاجل حصولها فيه كيف كان او لاجل حصولها في شيء من شانه ان يعقل فيعقل [illegible]
الاخر وهو ان يعقل تلك الصورة لانها حلت في شيء من شانه ان يعقل وعلى تقدير هذا الكلام انما يعقلها لاجل وجود [illegible]
ان لو جد له فيقول [illegible] هذا الكلام بيان التجريد او اللمم في كون الصورة المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء
بنفسه بل المطلوب ان وجود الصورة المعقولة للعقل بالقوة ليس كوجود الصورة الطبيعية المكتنفة بالعوارض للمادة فلان المادة ليس من شانها
ان يكون عاقلة ولا من شان الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية ان يكون معقولة بخلاف الصورة المجردة المفارقة للعقل الهيولاني
فان تعقلها لان من شانه ان يوجد له تلك الصورة التي وجدت له ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها اذ يقول على سبيل التعليل ان العقل
بالقوة انما يعقل تلك الصورة لاجل حصولها له حصول امر غير ذي وضع لامر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود الثاني ان العقل بالقوة
هو بعينه النفس الناطقة الانسانية واذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم ان ينقلب حقيقة الانسان بحقيقة العقل المفارق [illegible]
غير قابل مثل هذا الانقلاب في الجوهر سيما الا مادة له فان النفس الانسانية عنده مجردة عن المادة في اول الفطرة [illegible]

يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل ومباحث الجوهر وغيرها الرابع انه يلزم
عليه ان يزداد عدد المفارقات المحضة [illegible] ما خرج من العقل بالقوة الى العقل بالفعل [illegible] ان [illegible] نوع منحصر في شخص بل كانت
حقيقة واحدة نوعية من غير [illegible] ومن تعلق بالمادة وتلك الحقيقة هي حقيقة الانسانية الخامس انه يقول في الاستدلال على ان
المعقول بالفعل لا يجب ان يكون معقولا لشيء اخر غير ذاته بان العقل بالقوة يعقل لا محالة فانه هو الذي من شانه ان يعقل [illegible]
يدل على انه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فان العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس من المفارق الذات حتى
يوجد ذاته له وهو مركب [illegible] على الوجه الذي ذكره وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج الى تحقيق بالغ وصرف شديد
في كثير من الاصول الحكمية وعدول عن طريقة الجمهور كما هو شان السالك لهذا السبيل الالهي [illegible] في موافقتهم ومسالكهم
والعلم عند الله

فصل في الاوليات ونسبتها الى النظريات والذي اوائل الاوائل اعلم انه لا يجوز تحصيل اليقينيات
بالاكتساب من حد او برهان اما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام والشيء والحصول الشامل فلا يمكن حصولها بالتعريف
بالحد او الرسم لا بالاجزاء لها ولا شيء اعرف منها واما في باب التصديقات فكقولنا النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء ولا يرتفعان
عنهما شيء فلا يمكن اقامة البرهان عليها والا لزم الدور لان الذي يجعل دليلا على شيء اخر فهو الذي يدل على انتفائه او ثبوته على انتفاء
شيء اخر وثبوته واذا جاز خلو الشيء عن الثبوت والانتفاء لم يحصل الامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الطرفين واذا جاز خلوه عن
النفي والاثبات لم يستلزم دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية
وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالمنهج الدوري وهو ممتنع وبعبارة اخرى كل دليل يدل على انهما لا يجتمعان في شيء فلا بد ان يعرف
منه ولا ان كونه دليلا على هذا المطلوب لا كونه دليلا على [illegible] يجتمعان فيه اذ لو جاز ذلك واحتمل لم يمكن اقامة الدليل على استحالة
الاجتماع [illegible] الاجتماع ومع هذا الاحتمال لا يكون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك
الامتناع لم يكن الدليل دليلا ولم يحصل المطلوب واذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية
اخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه فثبت ان اقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن واما سائر القضايا والتصديقات البديهية
او النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ونسبتها الى الجميع كنسبة الوجود الواجبي الى وجود الماهيات الممكنة لان جميع القضايا
يحتاج التصديق بها الى التصديق بهذه القضية وهي اولية التصديق غير مفتقرة الى تصديق اخر وكما ان الواجب جل ذكره هو
الوجود المطلق البحت غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فان قولنا هذا فلك وهذا انسان معناه انه موجود لوجود فلكي لا غير وانه موجود
لوجود هو انسان فقط لا لشيء اخر جماد او نبات او عقل او غير ذلك من الوجودات الخاصة ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي لان وجوده
مقيد بسبب [illegible] الوجودات [illegible] وجود غير الوجود البحت الا وهو مقيد بمخصوص فكذلك كل قضية غير اولى الا وتلي بديهية

كانت ونظيره قولنا بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فان العلم بان الموجود اما واجب او ممكن علم بان الموجود لا يخرج عن ثبوت الوجوب
ولا ثبوته او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته وهذا العلم الاولي لا يتوقف على القضية الاولية لكن مع قيد خاص في قولنا الكل اعظم من الجزء معناه
ان زيادة الكل على جزئه مما لم يمكن عدمه فهو موجود لامتناع ارتفاع الطرفين وكذلك يبين قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد
متساوية مستند الى تلك القضية فقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فانه لما ثبت المساواة بين اشياء متساوية لشيء واحد
في الطبيعة النوعية امتنع عدم المساواة بينها فان طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم
اجتماع النقيضين وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين او لو حصل في مكانين لا تميز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في
مكانين واذا لم يتميز الواحد في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم فيثبت ان
القضيتين الاولتين انما كانتا شاهدتين في الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخيرتان انما كانتا
اوليتين لكونهما في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان وكذا القياس في سائر القضايا البديهية في النظرية فرجوعها عند التحليل
الى هذه القضية وظهر ان هذه القضية اول الاوائل في باب العلم التصديقي فلذلك لما اتفقت كلمة الحكماء وغيرهم من اهل النظر على ان المنازع فيها
لا يستحق المكالمة والمناظرة فانه لو اخذ لا يمكن اقامة البرهان على صحة هذه القضية فالذي ينازع فيها اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل
له تصور اجزاء هذه القضية والمكونة منها او لانه حصل له تعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ولم يمكن له الترجيح
بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الحكم بثبوت بعضها وعجز الاخر فان كان من قبيل القسم الاول فعلاجه تعليمه مفهومات اجزاء
تلك القضية وان كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب او الحرق وان يقال له الضرب واللاضرب واحد والحرق واللاحرق واحد فعلاجه
ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فان مثل هذا الانسان اذا لم يعالج لحال نقصانه في الخلقة كالصبيان وبعض النسوان
والضعفاء بل لمرض طرأ على مزاجه من غلبة المرة السوداء التي تعقبها اعتدال مزاج الدماغ فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا وان
كان من القسم الثالث فعلاجه بحل شكوكه وان يؤمر بمطالعة الهندسيات والحسابيات ثم باحكام قوانين المنطق ثم بالترقي
الى المبادئ الطبيعيات في منهاج التدريج لما فوق الطبيعة بعد تجنيب خوض الالهيات الصرفة حرام على اكثر الناس لان اكثر عوائق
العلوم الغامضة لان اهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند الله العزيز الطرف الثاني في البحث
عن احوال العاقل وفيه فصول فصل في ان كل مجرد يجب ان يكون عاقلا لذاته اثبات هذا المقصد في غاية
السهولة بعد معرفة العلم وان معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فان المادة غير مدركة لذاتها اذ لا وجود
لذاتها الا بالصورة والصور الطبيعية لم يدرك ذاتها اذ ذاتها مخلوطة بالعدم والفقدان لان وجودها وجود ذوات الاوضاع
والامكنة وكل جزء منها له وضع اخر ومكان اخر فلا يوجد جزء بجزء ولا الكل بالكل ولا يوجد كل بالكل ولا جزء ولا شيء منها بالنسبة الى جواهر

حصول

حصول وما لا وجدان الشيء لا يدرك لذلك الشيء فكل جسم وجسماني لا يدرك نفسه لاشتمال ذاته على غير ذاته وكل موجود غير جسماني فهو
حاصل لذاته لان ذاته غير ممتزجة بغير ذاته فيكون عاقلا لذاته لان العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ولا معنى الا العدم
بالحقيقة وعدم الحجاب اليه من حيث كمال الوجود وشدته فلا يكون ضعيفا مشوبا بالنقص الذي هو من سنخ العدم ومع ذلك فقد
افتتح الايراد على ان كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها وان لم يوجد عاقل سواها في العالم والشيخ ان كل صورة
مجردة سواء كانت تجريد مجرد او تجريد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الامر المذكور فيكون عاقلا لذاتها كما بينا فكل مجرد عاقل لذاته
المنكم واما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد اربعة طرق الاول منها ما افاده الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد انما الذي
على ان الصورة العقلية اذا اتحدت بها العقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل كما هو مذكور في هذا الباب ثم قال بعد ذلك جميعها
ايضا ان الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها وصيرتها عقلا بالفعل فاذا كانت قائمة بذاتها كانت اولى بان يكون معقولة لذاتها لان الحرارة
اذا صيرت الجسم حارا بغيره فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت اولى بالتسخين وكذا الحال اذا صار مفرقا للبصر بحصول
الساخن فيه فلو كان البياض قائما بذاته لكان اولى بان يكون مفرقا للبصر وقد علمت ضعف هذه الحجة في باب اتحاد العقل بالقوة
بالصورة المعقولة فاذا ضعف المبنى عليه ضعف البناء والمبنى والطريقة الثانية ما ذكره الشيخ اولا وهو ان كل
ما كان مجردا عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله فاذن كل مجرد فانه
يعقل ذاته اما بيان ان كل مجرد فان ذاته حاضرة لذاته فلان الشيء الموجود اما ان يكون موجودا لذاته فيكون ذاته او لا فيما
يكون موجودا لغيره فيكون بغيره وليس بمقابل ان يقال لا يلزم من كون الشيء موجودا ان يكون موجودا لنفسه او لغيره لان ما ذكره
كلام لا حاصل له ومنشأ هذا الوهم ان حضور الشيء عند الشيء امر اضافي فلا يعقل ثبوته الا عند تغاير الطرفين ولو قرر بان الكيفية كما
فيه لا يرد عليه في جانبه على صحة هذه الاضافة وذلك فاما تعقل ذاتها ولست
مثلا ان ذات تعقل وذات معقولة بل الكل شيء واحد فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد ان يكون المعقول منا
هو الذي قال يجب ان يعلم ان هذه الاضافة غير مستندة الى التغاير واما بيان ان الشيء المجرد اذا حضر عنده مجرد فهو يعقله فلان المجرد
لان المقتضي للعاقلية حضور صورة المعلوم عنده من اصحاب الادراك الشرط لتجرد الصورة وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب
التجرد وان التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولا والجوهر المجرد يصدق عليه انه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة ولواحقها
فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما وهو كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها
فثبت ان كل مجرد عاقل لذاته الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات وذكره قدس سره هذه الطريقة حانة العلم
الاول لطيفة شبيهة بحال النوم فقال لي ارجع الى نفسك فتحل لك

فقلت فكيف فقال الست تدرك نفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام
عائد وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك أباعتبار اثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها
فما كنت ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي فقال صورتك لنفس مطلق او مخصص بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في
النفس فهي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها ذلك فلمانع اخر وانت تدرك ذاتك وهي
مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا من حيث مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه
وقد علمت ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة
جزئية فقلت فكيف اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير ولا باثر غير مطابق
او مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول ثم قال بعد كلام اخر فاذا دريت انها تدرك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم
ان التعقل هو حضور صورة الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم فالنفس لكونها مجردة غير غائبة
عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها اذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضرت صورته اما
الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام والمدرك هو نفس الصورة
الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان ثم ساق الكلام الى بيان امور اخرى في باب العلم والادراك
وحاصل ما ذكره ان النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول اثر وصورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد كذلك
فكل مجرد عاقل لذاته واما قوله اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها فيدل على انه يوافق الشيخ في انكار اتحاد العاقل
القول بغير ذلك الفيلسوف كما بيناه وكذا في تحقيق كلماته السر كما نقلناها من قبل الاطناب بعض ما اخذت يمكن استنباطها من الاصول
التي قررناها فيما سبق الطريقة الرابعة انهم ذكروا ان كل ذات مجردة يصح ان يكون معقولا وهذا مما كان يجب ان
وهي ان تصير معقولة اما بذاتها واما بعد عمل من تجريد واما الشبهة بان ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفعة بان المانع
عن ان تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لان ذاته في غاية الوضوح والظهور بل من جهتنا لقصور قوة ادراكنا وقصورها عن الاحاطة
والاكتناه به فلا تدرك منه الا بقدر قوتنا ولحاق وبما ذكرنا يندفع اعتراض صاحب المباحث من زعم ان ماهية الباري نفس الوجود
ان سلم ذلك لكن لا نقول حقيقة الوجود متصورة وحقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود واذا كان الوجود متصورا
القيود السلبية معقولة وجاز ان يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها واما على مذهبنا فلا يمكننا ان نقول ذلك لانا نقول انك قد علمت ان
مفهوم الوجود المشترك بين الاشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري وان حقيقة الوجود امر متفاوت بالشدة والضعف
وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف تساوي وجودات الممكنات وان كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد كلي عام

سوء الظن

سوء الظن بهذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم انهم راوا الامتياز بين الباري والممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة
الواحدة انما هو بسبب امور زائدة على موجودة لها وسلوب عنها فاختص بكون الممكنات لا تزال وجودها وجود الباري مع ان كل وجود
فكل كمال وجودي فهو من شؤون الوجود فهو الوجود المحض الحق الذي هو ذات الباري وكل خير يرجع اليه فيعين منه والعدم
والسلوب ترجع الى الاعدام والسلوب ترجع الى الاعدام والسلوب شرور ونقص ولكل سلب رقيقة حقيقة ترجع الى سلب في مرتبة من مراتب الوجود
اللحوق الشديد فان سلب الجسمية عنه ليس الا لانه محض الوجود وان لا نقص في وجوده فالسلوب ترجع الى الاعدام والاعدام ترجع الى
سائر الصفات السلبية والواجب تعالى وجود بلا عدم وكمال لا نقص فيه ولا قصور ونقص طاعون ورد الى ما ذكرنا ان كل ذات
فانها يصح ان يكون معقولة وجب فيها صحة كونها عاقلة لانها اذا صح كون ذلك المجرد معقولا صح كونه معقولا مع شيء
اخر وقد عرفت ان كون شيء معقولا هو حصول صورته مستويا وتبعه المعقول الذي فرضناه مجردا وجعلنا معه
شيئا اخر وجعلنا صورتهما مقارنتين الا ان يكون من لوازم ماهيتها او موقوفا على حصولها في الجوهر العاقل
لكن القسم الثاني باطل وذلك لانه لو توقف ذلك على حصولهما في الجوهر العاقل لعكس مقارنتهما فلزم ان يتوقف صحة مقارنتهما
على حصول مقارنتهما فيكون الشيء متوقفا على وجوده وذلك محال لانه ان امكن ان وجود الشيء المكمل بعد كونه ان يكون سابقا عليه
واما العكس فهو ممتنع اليه فقد ظهر ان امكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة
معقولة موجودة في الاعيان قائمة بذاتها فيجب ان يصح عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك انما يكون بالانطباع صور الماهيات فيها فثبت
ان كل ذات مجردة يصح ان يكون عاقلا لتلك الماهيات لان التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فاذا
صح كونها عاقلة لها صح كونها عاقلة لذاتها لان كل من عقل شيئا فيمكن عقله لذلك الشيء عقله لذاته الى اخر فثبت ان كل
مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته ولغيره ولكل ممكن يصح في عالم الابداع بالامكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب
اذ لا يمكن هناك تجدد حال والانتقال من قوة الى فعل لعدم المادة وهو لكن هناك فليس في المفارقات كمال منتظر وبهذه الطريقة
يثبت علم واجب الوجود بذاته وبالاشياء لانك قد عرفت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات وكل
ممكن له بالامكان العام فهو واجب الوجود له بالذات واعلم ان الحكماء بالطريقة السابقة يثبتون كون الواجب تعالى عاقلا
لذاته ثم يثبتون علمه بسائر الاشياء لان ذاته علة لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب ان يكون عاقلا لما سواه
وبهذه الطريقة يثبتون اولا كونه عاقلا للاشياء ثم يقولون عاقليته للاشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان
متعاكستان في الجهة واقول وهذا المسلك لا يخلو من ضعف وسهو واشكال على مقتضى القوانين المشهورة من وجوه احدها ان
الامكان العام ان استلزم امكان سائر الافراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة الى

افرادها فان قيل ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن من حيث انها في الخارج في بعض اللوازم لكونها حالة في النفس على ما هو طريقة القوم
فيجوز ان يكون المقارن من هذا القبيل وايضا لكل من يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يتعدى الى
الخارج منها بل نقول ان مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمة لا يلزم من صحة هذه المقارنة الا تران مقارنة الصورة الجسمانية
مع الصورة المجردة غير صحيح وثانيهما ان هذه القاعدة منقوضة بان واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شئ ولا مقارنة
شئ فكيف يثبت من هذا المسلك علمه تعالى بالاشياء اللهم الا على قاعدة من جوز ارتسام صور الاشياء المعقولة في ذاته تعالى
ثالثها انه يلزم ان يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل وذلك تقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المبدع
الاول وذلك خلاف ما اتفقوا عليه من ان كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين او ثلاثة وبالجملة هذا المنهج ضعيف
لا يتم ولو تم لا يتم الا بالقول بان التعقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول وان الباري تعالى جلت عظمته جميع الاشياء على الوجه
الارفع الاعلى **فصل** في ان كل مجرد فانه عقل لذاته هذا المطلب مما لا يحتاج الى استيناف برهان اذ قد لزم من المطلب
الاول لجميع الطرق المذكورة او كون الشئ عاقلا لذاته لا ينفك عن كونه معقولا لذاته ويمكن ايضا بيانه بالطريق الاخر وهو
من صح كونه مدركا لغيره وجب ان يكون مدركا لذاته لانه لما كان مجردا عن المادة ولواحقها وكل ما يمكن له فوجب ان يكون حاصلا
له بالفعل لامتناع كونه موردا للانفعال والتجدد فليس فيه شئ بالقوة ولا شئ فيه حالة لم يكن من قبل ولكونه ممكن المعقولية من
حيث كونه بالفعل معقولا فوجب ان يكون معقولا الكل يصح ان يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دايما
واعلم ان بعض من كان في عصر الشيخ كتب اليه في هذا المقام شكالا وهو ان الذي يدرك منها المعقولات قد بان وصح انه جوهر مجرد
فان كان لكل مجرد عقلا وجب ان يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل وليس كذلك فان قلتم انه بسبب شغلها بالبدن تعوق عن افعالها
لو كان كذلك لما كان مشغولا بالبدن في التعقلات وليس الامر كذلك فاجاب الشيخ بانه ليس لكل مجرد عن المادة وكيف كان عقلا بالفعل
بل لكل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سبب القوام ولا الوجه سبب الحدوث ولا سبب الهيئة شخص
للخروج الى الفعل وبرهان الذي يدعوم على ان لكل مجرد عن المادة عقل بالفعل انما يقوم على المجرد التجريد التام ثم ليس من العجب
يكون ذلك الشئ الذي يمتنع من شئ عكس ذلك من شئ والذي يشتغل عن شئ يشتغل بشئ انتهى كلامه اقول هذا المطلب مما يحتاج الى تنقيح
كلام الشيخ غير واف بالمقصود اذ لا احد ان يقول النفس الناطقة عند الشيخ ومن تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية
ولا يكتنفه شئ من العوارض المادية والمادة البدنية وان كانت مرجحة لحصول وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في
قوامها ذاتا وحقيقة وماهية ووجودا والبرهان السابق ان تم فهو جار في كل ذوات مجردة فيجب ان يدل على ان النفس لكونها
جوهرا مجردا يصح عليها لذاتها ان يدرك جميع المعقولات من غير مانع من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه

عنها وكذا

عنها وكذا اثار شواغله عن الادراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقايق دفعة واحدة قبلا اكتساب فحكم البرهان الدليل
المذكور فيها لكن الترابط فانا نعلم يقينا ان نفوس الصبيان ونحوهم لم تتدرج في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال
المادة عنها ورفع شواغلها بالكلية عنها فانهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقايق والصور العقلية دفعة
واحدة فحق الجواب عن الاشكال المذكور ان النفس الانسانية في اوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لانها وان كانت مجردة عن
المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية والدلايل في اثبات تجردها لا تدل اكثرها على ازيد من تجردها
عن العالم الطبيعي والذي يدل على تجردها العقلي هو اثبات كونها محلا للمعقولات من حيث معقوليتها وكذا ادراكها للمهية الوحدة
العقلية والبسائط العقلية من حيث وحدتها ووجودها العقلي وهذا الحكم الذي يمكن ان يجعل وسطا في بيان تجرد النفس
قليل من النفوس الانسانية واكثرها يكتسب هذا النحو من التعقل الى اخر العمر مع شوب الخيال وبالجملة فللنفوس في هذه النشأة
نشاتان احديهما نشاة الخيال ونشاة العقل فكل نفس انسانية اذا استحكم فيها ادراك الصور الخيالية حتى يصير خيالا بالفعل
ومتخيلا بالفعل فحينئذ يتحقق فيها ان ذاته مجرد عن هذا العالم المحل للوضع وجميع ما فيه من ذوات الجهات والاوضاع لصيرورتها
عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الاوضاع القابلة للاشارة الوضعية واذا استحكم
ادراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية والحدود الحقيقية فعند ذلك صار عقلا ومعقولا بالفعل فيتحقق تجرده عن
الكونين فله ان يعقل كل حقيقة وماهية متى شاء واراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعد ما كان الكل بالقوة عند
كونه صورة خيالية **فصل** في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا قد علمت ان النفس الانسانية مرتقية من صورة الى صورة
ومن كمال الى كمال فقد ابتدات في اوايل النشأة من الجسمية المطلقة الى الصور الطبعية ومنها الى المعدنية والنباتية ومنها الى الحيوانية
حتى تستوفي القوى الحيوانية لتحصيلها حتى انتهت الى تلك الذات التي منها اول الاشياء التي لا يحتاج الى المادة الجسمية اذا وقع لها الارتقاء منه
فانما يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة وهو العقل المستفاد وهو قريب الشبه بالعقل الفعال والفرق
بينه وبين العقل الفعال بان العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحولها في الاطوار
والعقل الفعال هو صورة لم يكن مادة اصلا ولا يمكن ان يكون الا مفارقة والعجب انه نوع ما هو عقل بالفعل انه متجرد
الا انه الذي جعل الذات التي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة وهي متخيلات معقولة
بالفعل فان الشئ بنفسه لا يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل والا لكان الشئ الواحد جاعلا ومجعولا للنفس بالقوة فعلا فلا
فان المعدوم لا يصير موجودا الا بموجود بالفعل والجسم لا يسخن الا بمسخن غيره ولا يستنير الا بمنير بالذات فنسبة العقل الفعال الى
العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس الى العين الذي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لان البصر هو قوة ما واستعداد ما

في مادة وهيولى فقبل ان يصير مبصرة ومرئية بالقوة وليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في ان تصير مبصرة بالفعل ولا في جواهر
الالوان كفاية في ان تصير مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس تعطي البصر ضوءا متصلا به وتعطي الالوان ضوءا متصلا بها فيصير البصر بالضوء
الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل وتصير الالوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة بالقوة وذلك الضوء
نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل انما يفيد العقل الهيولاني وجودا ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة
الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء بعينه ويبصر الاشياء التي هي
بالقوة مبصرة مرئية فيصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود ويعقل العقل
بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني وبه يصير المهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل
به يصير ايضا هو عقلا بالفعل وهي ايضا معقولا بالفعل وقد علمت من طريقتنا ان الحس عين المحسوسات في ان الجوهر الحاس منا يدرك
المحسوسات لا بنفس تلك المحسوسات فالبصر منا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل وكذلك العقل بالفعل منا
يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل واعلم ان المبصر بالذات عند البصر هيئة الالوان
والهيئات والاشكال القائمة بالمواد الخارجية لما اقمنا البرهان على ان لا حضور للاجسام المادية واعراضها عند شيء اصلا ولا حضور
لها كيف يحضر عند قوة مدركة بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس فنسبة الالوان
الخارجية الى المبصرات بالفعل كنسبة المهيات الخارجية الى صورتها العقلية ونسبة الضوء الفائض عليهما من الشمس كنسبة الوجود الذي
المبادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدأ المفارق ونسبة المبصرات بالفعل الى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل الى العقل
بالفعل والعقل بالفعل عين معقولاتها والبصر بالفعل عين مبصراتها وبازاء العقل الفعال في باب العقل والمعقول [illegible]
جوهرا آخر في باب الحس والمحسوس يكون نسبته اليهما كنسبة العقل الفعال الى العقل والمعقول فالغرض ههنا ان فعل هذا العقل المفارق
في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء بما حصل للبصر والمبصرات فلذلك سمي بالعقل الفعال وهو مستقر في الاشياء المفارقة الاوائل
التي ذكرت بعد السبب الاول وهي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء فاذا حصل منه في القوة الناطقة منزلة الضوء من البصر حصل من
المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات اوائل وثواني والفرق بين الذوات المفارقة المرتبة عن القوة والانفعال
هو بالكمال والنقص وكذا الفرق بينها وبين المبدأ الاول ثم وقد اشرنا الى ان العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد وهو صور
الموجودات فيه على ابداع الترتيب الاشرف فالاشرف وان لم يكن متميزة بالوجود ولا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك
مترتبة وهذا ايضا من العجائب وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لان اوائل المعقولات ههنا احسن
وجودا او كلما هو احسن من اضعف فهو اقدم وجودا ثم قال ان ادراكنا اولا للاشياء العامة اولا والطبائع العامة معلومات

للطبائع

للطبائع الخاصة ثم بادراك النوعيات المحصلة التي هي اخص وجودا ثم التي هي اعرف عندنا او اسهل ادراكا وما هو الكامل وجودا
كان اجهل عندنا في اوائل الامر فلذلك ربما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة التي هي مارست الفعل على
عكس ما عليه الامر في العقل الفعال وهو الحسي وثانيا ما يجب السعادة فيه كما كان الواجب في الحكمة العقلية [illegible]
من الترتيب الاشرف فالاشرف والانور فالانور على ما علمت وهذه الصور الطبيعية كما هي في العقل الفعال غير منقسمة وهي
في المادة منقسمة ونقل عن المعلم الاول ارسطاطاليس انه قال في كتاب النفس وليس يمكن ان يكون العقل الفعال وهو غير منقسم
ان يكون ذاته اشياء غير منقسمة بعضها المادة [illegible] في جوهره فلا تقبل المادة الا منقسمة **فصل** في ان كل من عقل ذاته
فلا بد ان يكون عقلا لان ذاته عين ذاته ويكون دائما ما دامت ذاته الذي ذكره في المقدمة ان
كل من عقل ذاته فلا يخلو اما ان يكون ذلك لاجل حضور ذاته عند ذاته او لاجل حضور صورة اخرى عند ذاته والثاني باطل لان تلك الصورة
اما ان يكون مساوية لذاته في المهية النوعية او مخالفة لها والاول باطل لان تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية اما ان يتميز
عنها لا بتميز احدهما عن الاخر لا بالمهية ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة
فرض حضورها هف وان كانت مخالفة لها لم يكن حضورها موجبا للعقل بتلك الذات بل لعقل تلك الصورة ماخوذة
عنه فثبت ان تعقل الذات ليس الا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائما ما دامت اقول وهو عند [illegible] بل
وذلك لان الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها انما هو بنحو الوجودات الشخصية فان الامتياز بين
الشخص من النوع الانساني بالخارج وجوداتها وكذا الامتياز بين الصورة العقلية من الانسان وشخصها الخارجية بنحو الوجود فان
وجود صورتها في العقل وجود امر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع وكون مهية واحدة موجودة
تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم فلو تعقل عاقل مهية ذاته بصورة زايدة مطابقة
لمهيته لم يلزم منه محذور وايضا كثيرا ما يتصور ذاتا ويتصور بصورة ذاتا ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زايدة على
ذاته مستحيلا لما وقع منا هذا التعقل وهو واقع منا فالصواب ان يقال بعد تحقيق ان حقيقة كل شيء وذاته عبارة عن وجود
مهيته كما مر الوجود فيقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي الا بحضور ذلك الوجود بعينه كما مر مرارا فلو فرض تعقل عاقل ذاته
بصورة زايدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لان ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ووجود الجوهر غير وجود العرض
بالذات والهوية فكان ما يعقل شخص شخصا آخر [illegible] وهذا برهان احسن وهو ما سبق من صاحب التلويحات ان
كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل او بالقوة وان تخصصت بقيود اخرى كثيرة والذات العاقلة متشخصة خارجة [illegible]
لكن نعقل ذواتنا وهي ممتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة اخرى غير نفس الهوية الوجودية وقال [illegible]

التلويحات توضيحي لهذا المطلب الى كون تعالى وطرئت فيها فوجدتها انية وجودا وضم اليها انها لا في موضوع الذي هو كريم
للجوهر واضافات له الجرم الذي هو اسم للنفس الى الاضافات فصادفها خارجة عنها واما انها لا في موضوع فامر سلبي والجوهر
ان كان لها معنى آخر فلست احصلها وحصلت ذاتي وانا غير غائب عنها وليس لها فصل فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ولو كان
لها فصل او خصوصية وراء الوجود لادركتها اذ ادركتها اذ لا اقرب منها الي ولست ارى في ذاتي عند التفصيل الا وجودا وادراكا
فحيث امتيازها عن غيرها بعوارض مع ادراك على ما سبق فلم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذته مفهوم محصل عرفها قبل فهو ادراك
شيء ومن لا يقوم بادراك نفسها اذ هو بعد نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يلزمها او استعداد الادراك عرض وانا قد ادركت ذاتي
على مفهوم انا وجد عند التفصيل الا وجود مدرك نفسه فهو هو فمفهوم انا من حيث مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره امر شيء
ادركت ذاتي فلو كان له حقيقة غير هذا فكان مفهوم انا عرضيا لها فاكون ادركت العرض لعدم غيبتي عني وغبت عن ذاتي هو
مع ممكنة بان مهيتي نفس الوجود وليس لمهيتي في العقل تفصيل الا الى امر امور سلبية جعل لها اشياء وجودية واضافات سؤال
فصل مجهول جواب اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة اليه هو فيكون خارجا عني فيلحقه اذ امتنع ان يجب
وجودك وليس كذا قلت الوجود الواجب هو الوجود المحض الذي لا اتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي
الا اختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج الى مميز بفصل وامكان هذه نقص في وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا اكمل منه انتهى
كلامه وهو كلام متين في غاية الاحكام والتحقيق ولكن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولة بانها وجودات
تعقلية الذوات وايضا التي فيها ليست ضرورة ازلية بل ضرورة ذاتية ما دامت الذات الالهية فياضة على الوسائط
على المعلولات المتاخرة فلنعد الى ما فارقناه وهو ان ادراك الشيء لذاته نفس ذاته واما الادراك لذاته وما يلزم
على دوام التعقل فبيان ان الانسان اذا تتبع احوال الوجدان في نفسه ان ادراكه لنفسه دائم بدوام الذات ان الانسان متى
كان كما اول فعلا ادراكيا او تحريكيا فلم يكن قصده الى الادراك المطلق والتحريك بل الى ادراك مخصوص يصدر منه
ويحصل له وكذا القول في التحريك فالهارب اذا هرب من عدو او حر او برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه
الخاص ولا من حر مطلق بل من حر مخصوص اصابه ووصل لذاته والعلم بوصول الحر والبرد اليه يتضمن العلم به وكذا القاصد لـ
فعل من الافعال او جلب شيء من الشهوات فليس قصده الى حصول ذلك الفعل مطلقا بل الى حصوله من جهته ولا الى قضاء شهوة
مطلقة بل شهوة مخصوصة به وكل ذلك متفرع على علمه بذاته فظاهر من ان علم الانسان بنفسه وذاته اول العلوم واقدمها
وهو حاضر دائما غير منفك عنه ابدا ولا يجوز لاحد ان يقول علمي ينبغي لا جل وسط هو فعلي استدل بفعلي على ذاتي
لانه اما ان يكون الكون استدل بالفعل المطلق على ذاته واستدل بفعل صدر من نفسه على نفسه فان استدل بالفعل المطلق

فالفعل

فالفعل المطلق لا يحتاج الا الى فاعل مطلق فلا يثبت الا فاعل مطلق لا فاعل هو انا وان استدل بالفعل الخاص فلا يمكنه
ان اعلم فعلي الا بعد ان اعلم نفسي فلو لم اعلم نفسي الا بعد ان اعلم فعلي لزم الدور وهو باطل فظهر ان علم الانسان
بنفسه ليس بوسط من فعله وانما احتاج الى ان يجعل فعل غيره وسطا في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة اصلا لان موضوعه الا ان
يحصل في ذاته او في العلم بعلته كما في البرهان اللمي وما في العلم بمعلوله او في العلم بما هو معلول لعلة ذلك الشيء كما في شبه البرهان
الاني واما ما لا يكون سببا لشيء ولا مسببا عنه بسبب فلا يحصل من جهته العلم بذلك الشيء **فصل** في ان العاقل للشيء يجب
ان يكون مجردا عن المادة برهانه كما يستفاد من الاصول السابقة ان التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء
المعقول في العاقل والصورة المعقولة لا يمكن ان يكون قابلة للقسمة المقدارية لوجه من الوجوه ولا ذات وضع لا بالذات ولا
بالعرض كالسواد فانه وان لم يكن منقسما بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه منقسم بتبعية محله بالقوة او بالفعل وكالنقطة فانها
ذات وضع بالعرض وما لا يمكن ان يكون قابلا للقسمة ولا ذا وضع اصلا فلا يمكن ان يحل وجوده لما هو مادي او ذو وضع فالصورة
المعقولة لا يمكن ان يحل لامر مادي فعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورة معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا على ان التعقل
عبارة عن حصول صورة المعقول في العاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور واما على رأينا من اتحاد العاقل بالمعقول فهو
وعلى هذا فالمطلوب اظهر اذ يستحيل ان يتحد ما له وضع لما لا وضع له اصلا فان قلت قد تقرر ان الحمل هو الاتحاد في الوجود بين
فحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الاشخاص الجسمانية كزيد وعمرو وبكر ومفهوم الحيوانية المطلقة العقلية مع انه غير منقسم وغير
ذي وضع وتلك الاشخاص امور كل واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد ما لا ينقسم بما ينقسم واتحاد ما لا وضع له بما له وضع
قلنا ليس الامر كما زعمت فان المعنى المعقول بما هي معقولة غير محمولة على الافراد الخارجية فالجنس بما هو جنس اعني الطبيعة الجنسية
حيث معقوليتها وكليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الافراد وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرها من المعقولات
غير محمولة ولا متحدة بالاشخاص الخارجية والتي تتحد معها من المهيات الطبيعية التي اذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لا منقسمة
ولا منقسمة وان كانت منقسمة في الواقع كما انها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحيثية وان كانت موجودة في الواقع وهذا
لا ينافي ما ذكرناه فان الذي ادعيناه هو استحالة ان ما لا ينقسم في الواقع متحدا مع ما ينقسم واما الكلي الطبيعي اعني المهية من حيث
هي مع قطع النظر عن التشخص الجسماني ليس كما بيناه فان قلت الهيولى مجردة في نفسها ثم انها تقبل المقادير والابعاد وذوات الاوضاع فما
جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدارا منقسما وذا وضع فلم لا يجوز عكس ذلك بان يكون العاقل منقسما ذا وضع
والصور المعقولة مجردة قلت جوابه بمثل ما مر ان الهيولى غير مجردة في الواقع بل هي متجسمة لانها متقومة الوجود بالجسمية لانها
صورتها الجوهرية المتقدمة عليها وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تتحقق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن

المقادير والاوضاع في نفس الامر بل يجب بحسب ذاتها التي هي جوهر بالقوة واما بيان ان الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم
ولا ذو وضع مع ان الامر واضح عند العقل بحسب الوجدان فان معنى قولنا الحيوان الناطق وقولنا الواحد نصف الاثنين
مما يستبعد مكان او جسم فلا يمكن الاشارة الحسية اليه بانه ههنا او هناك لكن الحكماء كالشيخ وغيره اقاموا البرهان على اثبات فعلية
ان المعنى المعقول او العلم فلانه اما ان ينقسم الى اجزاء متشابهة الحقيقة والاول لا بد وان ينتهي الى واحد لا ينقسم وذلك
لا يسمى الى مركب الشيء من المبادي الغير المتناهية فالعقل عنه ادراك الكل معنى معقول لا بد وان يدرك في كل الواحد والثاني وهو ان
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين المجموع كما هو شان القسمة المقدارية فلا يخ اما ان يكون لكل واحد من
القسمين شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون لكل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون
كذلك بل يكون لكل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كما للاصل اما الشق الاول فباطل من وجوه ثلثة احدها ان لكل واحد من
القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل بسبب الشرط المشروط ويلزم ان يجمع من القسمين شيء ليس هو بالحقيقة الا بذلك
يكون متعلق الماهية بزيادة كالشكل او عدد بخلاف القسمين فاذن لا يكون القسمان جزئية من حيث هو المشابه حقيقة
ثانيها ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم فقد فرضناه واحدا غير منقسم
هف وثالثها انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد
فرضناه معقولا واما الشق الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا
وكل واحد منهما ايضا معقولا بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام الى اجسام فذلك ايضا باطل لان الصورة المعقولة
باقل مما يفرض انها هو فكانت الصورة المفروضة معقولة ابدا مع ما لا دخل له في تتميم معقوليته فيلزم ان لا يكون هو
صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما حدوث عن العارض الغريب فهو طالب بعد لم مع ان التعقل عبارة عن
تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم وذلك لان كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئيا من جزئيات نوع واحد
منحفظ بجزئيه وهكذا جزء جزء فكل منقسم وفي كل جزء من اجزائه لوحدة نوعية مع عارض غريب فتبين من هذا ان المعقول المجرد
بين كثيرين لا يمكن ان يكون مقدارا او ذا مقدار واما ان الصورة العقلية غير ذات وضع فلانها لو كانت ذات وضع
لكانت اما ان ينقسم او لا ينقسم فان انقسمت فقد مر بيان انه مستحيل وان لم ينقسم كالنقطة فيكون حاصلا في نهاية المقدار
او نفس نهاية والنهاية عدمية والتعقل امر وجودي وايضا كل ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت
صفة لكانت صفة لتلك النهاية وهكذا الكلام في تلك النهاية فانها بالحقيقة غير حالة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع
اعتبار انضمام معنى عدمي ولهذا فان النقطة لا يعرض ذات الخط بما هو مقدار ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو

مقدار العدد

مقدار العدد ومقدار بل يعرض لها الاطراف من حيث انقطاعها وانتهائها والعلم ليس كذلك فاذن لو كانت الصورة المعقولة
ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلا له ولا من جهة عدمية والانقطاع لان الادراك كمال والكمال مما يصف
وجود الشيء لا عدمه وايضا لو كان العقل في جهة من العاقل لم يمكن العاقل ان يعقل ما تمام ما بطل في ضده دون اخر فكانت ذات
واحدة عالما وجاهلا معا بشيء واحد وهذا محال. **فصل في ان المدرك للصور المتخيلة ايضا لا بد ان يكون مجردا**
عن هذا العالم هذا وان كان مما لا عالما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ في كتبه وحده ولكن المتبع هو البرهان ومن
يعرف الحق بالبرهان لا بالرجال لان المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلط عليه علم المعقول فاحسن مسلك البرهان على هذا المطلب هو ان
الصورة الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الاعظم فهذه الصورة الشكلية اما ان يكون
بالقياس الى ما هو شكل في الموجودات الخارجية لكانها شكل منتزع عن موجود خارجي وليس كذلك او يكون شكلا في مادة دماغية حاملة
لو المادة الدماغية مشتغلة لشكل صغير المقدار غير هذا الشكل والمادة الواحدة لا يجوز ان يشتغل في ان واحد بمقدار صغير
في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر ولا بالشكل ايضا لشكلين متشابهين دفعة واحدة وايضا شكل المربع طبيعي وكذا
مقداره مقدار طبيعي وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالارادة النفسانية على مقدار ما وكذا غيره من الصور الشكلية
وايضا ربما يزداد المقدار المقدار المشكل الحاضر في الخيال وينبسط في جانب الى حيث يشاء النفس وكل جسم طبيعي لا يمكن ان يتحرك ويزداد
الا باضافة مادة من الخارج اليه فظهر ان المقدار الشكلي المتخيل ليس مقدار المادة دماغية ولا لغيره من الاجسام الخارجية فثبت ان يكون
نسبة القوة المدركة اليه غير نسبة القوة الى محلها لانها لا تخل في وضع دون وضع اخر لبطلان الخلاء فثبت ان تلك القوة لا محالة لها فعل
الى ذلك الشيء فتلك العلاقة اما وضعية كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراها كما بين الاجسام الخارجية واما غير وضعية والاول
مح لكان ذلك الشكل غير واقع فوق الانسان ولا تحته ولا في يمينه او يساره ولا قدامه او خلفه فتعين الثاني وقد علمت انها
بالفاعلية بان يكون ذلك المتخيل الشكلي صورة لتلك القوة كما مر او بالمقبولية بان يكون القوة صورة له لانا ننتهي الى كون المدرك
بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل فثبت ان يكون العلاقة بينهما بالفاعلية والمفعولية فكون المقدار المشكل فاعلا للقوة
المدركة غير صحيح لما ثبت ان المقادير ليست عللا فاعلية لامر مباين وايضا هذه القوة باقية فينا وتلك الصورة
قد يزال ويرجع فثبت ان القوة الخيالية فاعلة لها او واسطة او شريكة فهي لو كانت قوة مادية لكان تاثيرها بمشاركة الوضع
ما تاثيره بمشاركة الوضع فلا يؤثر الا فيما له او لمحله وضع بالقياس اليه فان النار لا تسخن الا ما يجاورها في جهة منها والشمس لا تضيء الا
لما يقابلها في جهة منها والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم وايضا مما يحدث دفعة والقوة الجسمانية لا يمكن
ان يكون لها نسبة الى النفس صورة لم يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها اذ النسبة الى ما لم يوجد بعد غير ممكن وقد برهن

على ان المؤثر الجسماني لا بد وان يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود اثره قبلية بالذات او زمانية فلا بد ان يكون تلك النسبة الوضعية
بالقياس الى مادة الاثر قبل حصوله كمثل النار والشمس في تاثيرهما فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول
تلك الصورة الخيالية اي وضعها بالقياس الى مادتها وقد ثبت ان تلك الصور لا مادة لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن ان يكون
قوة جسمانية مادية بوجه من وجوه التاثير فاذا لم يكن علاقة القوة الخيالية الى تلك الصورة وضعية جسمانية ولا هي علة بسبب العلاقة الوضعية
فهي لا محالة مبدا غير جسماني لها فيكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ما اوردناه وتلخيصه ان الصورة الخيالية غير ذات وضع وكل ما لا
وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه الفعل ولا بوجه المباشرة الوضعية فالمدرك لها
قوة مجردة وهي ليست القوة العاقلة لان مدركات العقل غير منقسمة كما مر لانها كلية وايضا العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته
عقلا بالفعل وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركا له غير مدرك للمتخيل بما هو متخيل ولذلك فان القوة المدركة للصور المتخيلة قوة اخرى دون العقل
فثبت كون الخيال قوة مجردة بحجة اخرى وهي التي عول عليها افلاطون الالهي في تجرد النفس وقررها بعض اهل التحقيق من الاسلاميين
انا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور موجودة
وكيف لا يكون كذلك ونحن اذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا ان بين الصورتين المحسوسة والمتخيلة فرق البتة ولولا ان تلك الصور
موجودة لم يمكن الامر كذلك ومحل هذه الصورة يمتنع ان يكون شيئا جسمانيا من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة الى الصور المتخيلة
قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير وليس يمكن ان يقال ان بعض تلك الصورة منطبق في ابداننا وبعضها في
الهواء المحيط بنا اذ الهواء ليس من جملة ابداننا ولا ايضا الة لنفوسنا في افعالها والا لتالمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها ولكان شعورنا
بتبدلات الهواء كشعورنا بتغيرات ابداننا فبان ان محل هذه الصور امر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة المجردة هذا ما عول
عليها افلاطون وهي حجة برهانية قوية على ما مر بيده لكن القول بعد ان هذه الحجة لسان اثبات ان النفس من المفارقات العقلية وذلك
غير ثابت بمثل هذه الحجة وبطرحها ولم ار شيئا من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال والفرق بين تجرده عن
هذا العالم وبين تجرد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعا وهذه من جملة ما الهمني الله وهداني ربي فلله شكره كثيرا على هذه
النعمة العظيمة ونحمده عليها ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين احدهما بان هذه الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد
في الجهات وزيادة والا لم يكن صورة خيالية فانا اذا تخيلنا مربعا فلا بد ان يتميز جانب منه من ذلك المربع من جانب اخر والا لم يكن
مربعا وذلك ان يكون اذا كان له شكل ووضع مخصوص فاذا حل ذلك الشكل في النفس فاما ان يصير النفس متشكلة بهذا الشكل حتى
تصير النفس مربعة واما ان لا يصير كذلك فان صارت مربعة مثلا فهي غير مجردة بل جسمانية وان لم تصر مربعة فالصورة المربعة
غير موجودة لها قال صاحب المباحث وهذا الاشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكن ذكره في كتابنا واقول في جوابه ان

ان حصول

ان حصول الصورة العلمية لشيء العالم لا يلزم ان يكون بالحلول فيه بل بالحصول له فتارة بالحقيقة كما في علم النفس بذاتها
او بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل او بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات
بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية من هذا القبيل الثالث وبهذا اندفع اشكالات الوجود الذهني ولا يلزم كون النفس مجردة
باردة مستديرة مربعة وغير ذلك فانهم ذكروا الاشكال بان النفس اذا تصورت الكرة فان وجدت الكرة فيها لزم ان يصير النفس كرة
لانه لا فرق في نظر العقل بين ان يقال ان هذا الشيء كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة ووجه الاندفاع ان مثل صورة الكرة وغيرها
للنفس كمثل الاشياء التي نشاهدها في المراة فان مثل تلك الصور الشاهدة لا حالة في المراة ليس انطباعها فيها ولا بوجودها في الهواء وليست
هي عين الصورة المادية لانا قد برهنا على ان الصور المادية يمتنع ان يكون مدركة لا بالفعل ولا بالقوة فهذه الصور صور معلقة
غير منطبعة لا في النفس ولا في شيء اخر من المواد الخارجية وثانيهما انه لما جاز ان ينطبع هذه الصورة المقدارية في البدن او الجسم الهيولي
الاولى فان قيل يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان اولى لان النسبة بين الشكل العظيم والصغير اعظم من النسبة بين الشكل العظيم
وما لا شكل له اصلا فنعلم ان حلول الصور والاشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز وحصولها في القوة المدركة لا يستلزم
تجردها واقول في الجواب حسبما اشرنا اليه سابقا ان الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفسها الا مرا وجودها فذاتها وجودها على
لا يحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من التحصلات لا يحصل لها الا انقسام كالنقطة والعقل ولا يحصل لها الانقسام كالمقادير والاجسام مع
انها في الواقع لا يخلو عن الامرين فيحصل كل واحد من القسمين واما ما لم يحصل بالفعل ولا يحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة والنقطة
او يحصل شيء متقدر فلا يمكن للاول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار او قبول مقدار اخر فبطل ما قالوه وايضا كل مقدارين
ينطبق احدهما على الاخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وتقدير ان يتفاضلا لا بد وان يقع الفضل في الخارج فالشكل العظيم لا ينطبع
في الجسم الصغير فانما ينطبع فيه ما يساويه ويبقى الفضل خارجا عنه فاستحال ان يكون المقدار العظيم حالا في الجوهر المتقدر وايضا كما قال
ومحل الحجة الافلاطونية على انها لاثبات كون النفس مفارقة عن الاجسام والامثال جميعا ان محل الصور المقدارية اذا كان مجردا عن الكم
والمقدار لم يجب ان يكون له حال مطابقة للمحل او مساويا وذلك لما علمت ان الحال المقارنة بين ما لا مقدار له وبين المقدار ليست
وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مر ولنا حجة اخرى على تجرد الخيال انا احكمنا بان السواد يضاد البياض
والحكم بين الشيئين لا بد وان يحضره فقد برهنا على انه لا بد من حصول السواد والبياض في الذهن والذهن لا بد به حاكم بامتناع اجتماعهما
في الاجسام والمواد فاذن المحل الذي حصلا فيه وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلية و
الاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فثبت ان القوة الخيالية مجردة عن المواد وكلها لاثبات التضاد بين السواد والبياض لو اجتمعا
فان حصلا فلا بد وان يتضادا فنقول الامر المحتمل ان يكون تضادهما في المحال التي ينفعل عن كل منهما وشاهدنا ان الجسم لا حصل فيه

السواد متغير ويترتب عليه اثار مخصوصة كقبض الابصار ونحوه واذا حل فيه البياض تغير وترتب عليه اثار تخالف تلك الاثار واما المحل الادراكي
فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات ولكل منهما نظر ونزول في جميع معا وتفرق معا وهو كما كان فهذا ان كان المحل
محلا لهما واما على ما حققنا من ان حصول تلك الصورة له هو بعينه حصولها عنه لان نسبتها اليها بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي ولو كان
قابلية كانت قابلية من عين الفاعلية كما في علوم المفارقات وبالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع الانفعالي المادي لا غير فلذلك
في اجتماعهما المحل غير مادي لجوهر فاعل وليس لقائل ان يقول لما ذا الصورتان السواد والبياض مع الحرارة والبرودة فلا ينطبع في النفس بل
ينطبع صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان يكون حارة باردة عند انطباع هذه الامور لا بالعقول هذه الامور بل صور
ماهيات صور السواد والبياض فغيرهما بل اما حقيقة السواد والبياض ام لا فان كانت لها حقيقتها مع الطبع في النفس صور تلك الامور
التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيلزم عليه ذلك ان تصير النفس حارة وباردة واسود وابيض مستقيم
ومستديرة فيكون جسما فان لم يكن فتلك الصور التي تصور حقيقة السواد والبياض مع الحرارة والبرودة لم يكن ادراك الاشياء على
عن الطبائع مهملة المدركات [illegible] فنحن نعلم بالوجدان عند تخيلها ومشاهدتها ان تلك الامور انا نشاهد السواد والبياض والحرارة [illegible]
في اي نحو فالتحقيق كما بيناه ان نسبة النفس اليها بالفاعلية الايجادية وهذه النسبة وكذلك نسبة المحل المنفعل الى الفاعل [illegible]
ونسبة القابلية بالامكان والوجوب لكنهم لا امكان في باب النسبة جهة اخرى لكل جسم وجسمانية يمتنع اجتماع المتضادين في
من جهة قبوله للانقسام فيقوم بعضه سواد وبعضه بياض كالجسم الابلق او بعضه حرارة وبعضه برودة كما لانسان او المستحم
بالبارد بعد بعض اخر بالماء والجسم بعضه حي والشيء وبعضه ليس بحاله فقد اجتمع في جسم واحد امران متضادان ومتناقضان لكون
وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه وليس كذلك حال النفس فانه لا يمكن ان يكون حال الشيء خالية جزئية وحال
بذلك الشيء ايضا كحال يكتب بها ويدرك بها وكذلك الشهوة شيء والغضب عليه والمحبة والعداوة فان الانسان الواحد لا يمكن ان
شيئا ويغضب عليه ويشتاق الى الشيء ويعرض عنه فيعلم ان القوة الادراكية والشوقية غير جسمانية وليست ايضا عقلية فهي مجردة عن
عالم الاجرام غير بالغة الى عالم المعقولات واما تجويز كونها امرا جسمانيا غير منقسم كالنقطة فقد مر ابطالها فان النقطة نهاية [illegible]
لا يمكن ان يكون محل الامر اخر غير حال في محل تلك النهاية فان قلت الفلك يمتنع عندهم ان يقوم بجرمه من عرض اضداد العالم
اخر فقد وجد ما جسما يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا عقلنا ذلك في الفلك وهو جسم فلم لا يجوز ان يكون القلب كالروح
النجي الذي فيه لمشابهته للفلك قلت يستحيل الاجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليس لاجل نفس التضاد بينهما
بل لاجل انه غير قابل لاحدهما كما ان الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض اذ ليست فيه قابلية احدهما ولو كان قابلا لاحدهما
يجد الى ان قابلا للاخر يجد اخر وايضا يجتمع في الفلك المتقابلات من نوع اخر كالمتضادة بالمماسة وعدمها والقياس كل الى الشيء

واحد

واحد فان تلك النفس تماس بجزء منه لكثرة الغبار ويجوز منه غير مماس لها وتماس بكثرة غبار وكذا العصر [illegible]
وبعضه شرقي وبعضه غربي الى غير ذلك من المتقابلات فهذه حجج قوية برهانية على [illegible] المطلب ولهذا استعارت
امور اخرى ما ذكرنا في مباحث علم النفس علم المعاد وهذا الاصل عزيز جدا كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستعرف عليه
انشاء الله وبه يتحلل اشكالات كثيرة منها ما اورده بعض الحكماء كالاسكندر الافروديسي من ان النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل الفعلي
غير باقية وقد استصعب الشيخ هذا الاشكال وتحير فيه في بعض رسائله [illegible] الحجج العشر ولو لم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة اخرى
خارجة في بها من القوة الى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية بعد دثور ابدانها حقا لا شبهة فيه عندنا وذلك
لان ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده الا باحد امرين اما بخروجه من القوة الى الفعل بحصول ما هو قوة عليه واما بتعلقه
كالمكان بتبعية ما هو قوة منه وبالجملة لا بد له من احدى الصورتين الفعليتين اما السابقة او اللاحقة فاذا زالت الصورة الاولى
يحصل اللاحقة فلا جرم بطل تلك القوة راسا فاذن لو لم يكن في الانسان الا صورة طبيعية يقوم بها قوة عقلية هيولانية فاذا
فسد البدن فسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الانسان شيء بعد موته مع ان الشرائع الالهية ناطقة على بقاء النفوس انسانية
سعيدة كانت او شقية كاملة او ناقصة عالمة او جاهلة **فصل في ان تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس امرا
ذاتيا ولا من اللوازم لها** هذا الكلام منقول عن بعض القائلين بتقدم النفوس الناطقة وهو ان صدر عن الحكماء الذين
كافلاطون ونحوه كان على سبيل الرمز [illegible] لا يمكن فهمها لاكثر الناس فان للنفس الانسانية اطوارا ونشآت بعضها
لاحقة عن حدوثها ولا شبهة في ان المعتبرين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الاول ارسطاطاليس كتلامذته مثل تامسطيوس وفرفوريوس
والاسكندر الافرودسي وكاتباعه مثل الفارابي والشيخ ونظرائهم قائلون صريحا او ضمنا [illegible] بان النفس الناطقة الانسانية
كنوز عقلية بعد [illegible] بالعلم والتجرد بان تصير عقلا مستفادا تتشبه بها بالعقل الفعال في كونه عقلا بسيطا ولكل عقل
بسيط عندهم فانما يعقل ذاته ولوازم ذاته ولا يعقل ما ليس في ذاته ولا لازم ذاته وبرهان ذلك ان العالم العقلي لا يمكن فيه
تنوع امر او تجدد حالة فكل صفة هناك لازمة او ذاتية فقد ثبت وجه صحة قولهم ان تعقل النفس للاشياء صفة ذاتية وقد
[illegible] من الحالة التي سلكناها ان النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال والبرهان قائم عندنا على ان العقل البسيط كل
المعقولات فيكون ذاتية له وللنفس ان يتحد بها واما الذي اشتهر عن افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده ان هذه الهويات
المتعددة المتشخصة في نوع محدود وكل حد خاص حيوانا شخصية قديمة كيف هو مصادم للبرهان لا يستحيل وجود عدد كثير تحت
نوع واحد في عالم الابداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والازمنة والحركات فمراده من قدم النفس قدم
مبدعها ومنشئها الاول الذي يستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا فاشار افلاطون الى مثل هذا المعنى وغيره فهاهنا [illegible] تأويل قوله

ثم قال ان معلولات النفس من لوازم ذاته لان معقوليه جميع الموجودات من لوازم معقوليه العلة الاولى العقليه لكن المنقول
عن ومن تبع تلك المذهب يجيء بدلائلهم وادعون اليه غير بصيره من انهم قالوا لو كانت النفوس خاليه عن هذه العقليات لكان
ذلك الخلو اما ان يكون ذاتيا لها او عرضيا فان كان ذاتيا وجب ان لا تصير عاقله اصلا لان الصفة الذاتيه واللازمه ممتنع
الزوال ولو كانت عرضيا مفارقا والاعراض المفارقه انما تطرء على الامور الذاتيه فلولا ان كونها عالمه بالاشياء امر ذاتي
لها لم يمكن خلوها عن العلم عارضيا لها فثبت ان عالميتها بالاشياء لازم للنفوس ذاتيه لها وهذه الحجة في غاية الوهن والركاكة فان
قولهم خلوها عن العلوم واليه لها او عرضي مغلطه نشات من اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واحد ما بالعرض فصحيح لكن المتنافيين
فنقول ليس ان لم يكن العلوم ذاتيه للنفوس يجب ان يكون عدم العلوم عنها ذاتيا لها ونحن لا نسلم بان النفوس يقتضي لا وجود
العلم بل الحكم بالها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فاذا لم يوجد سبب لم يكن حاصلا ولكن ليس كل ما كان معدوما كان
واجب العدم والا لكان كل ممكن معدوما وايضا لو كانت العلوم ذاتيه لها لكانت متصفه بها غير منفكه عنها قالوا انها وان
كانت عاقله للمعقولات عالمه بها الا ان اشتغالها بالبدن واستغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات الى حالها فيه انها لو قبول
هذا باطل لان الصور العقليه اما ان يكون حاضره في النفس موجوده فيها بالفعل او لا يكون فان كانت حاضره موجوده بالفعل وجب
ان يكون مدركة لها شاعره بها اذ لا معنى للشعور الا ذلك الحضور وان لم يكن حاضره فيها بالفعل لم يكن
ذاتيا فان قلت فتلك العلوم كانت في خزانه معقولاتها قلنا كون العلم في خزانه النفس معناه حصول ملكه الاسترجاع لها
باتصالها بالمبدا وهذه الملكه لا تحصل الا بادراكات سابقه ولو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي كافيا لكان يرجع
اليه النفوس بعد تحصيلها ملكه الاتصال لكان لكل نفس علم بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى فرجع هذا الكلام الى التاويل
المذكور او الفرق الضرورى حاصل بين العلم بالفعل والعلم بالقوه بهذا المعنى **فصل** في ان التعلم ليس تذكرا لكونه اول
ان كون العلم تذكرا ورثه من الصواب من القول السابق وكان المحققين من القائلين بعدم النفوس لم عرفوا بطلان القول
ثم قال علم النفس بمعلوماتها امر داخل مركوز ذلك وزعموا انها كانت قبل التعلق بالابدان عالمه بالمعلومات وتلك العلوم غريزه
لها فلما جرم زال السبب استغراقها في تدبير البدن ثم ان الادراكات كالتذكرات لتلك العلوم الزائله فكون التعلم تذكرا
احتجوا على هذا الراى بان قالوا المتعلم يطلب طلب المجهول المطلق محال وان كان لا يحصل ايضا ما فان ما طلب شيئا فاذا
عرفه الذي كان طالبا له كالذي يعرف عبده الآبق اذا وجده بعدما ابق عرفه انه هو ذلك العبد بعينه ولو لم يكن العلوم حاصله قبل
الطلب لا يمكن طلبها واكتسابها فاما ان قلنا ان هذه العلوم كانت حاصله والتفكر تذكر فلا جرم اذا وجدها الطالب المتفكر
وان يعرف انها التي كانت مطلوبه له والجواب ان البرهان على حدوث النفوس مما سبق واما الذي ذكروه فهو شبهه

مذكوره

مذكورة في اوائل كتب الميزان مع حلها وهو ان كل قضيه لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا كانت مطلوبه يجب ان لا يكون مجهول
الطرفين او تصور النسبة بينهما بل المطلوب القاطع بتلك النسبة والاسر اعتقاد الحكم بثبوتها او لا ثبوتها واذا وقعت الفكر
الى الاذعان بها والسكون اليه عرف ان المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوما من وجه التصور دون ان كان مجهولا من جهة التصديق
لان اجزائها كانت متصوره معلومه وليست هي مطلوبه والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصلا وكذا في باب التصور
فان الذي يكتسب بالطريق الفكري غير الذي هو حاصل قبل الطلب فليس مطلوب بعلامه فاذا وجده الطالب عرف انه مطلوبه
العلامه وصاحب الملخص شبهه قويه في الكتب بالتصورات مما لا يعتد بها وتلك الاشكال نحو ... هذا الطرف الثالث
الكلام في ماهية العلوم وفيه فصول **فصل** في ان المعقولات لا تحل جسما ولا قوة في جسم بل تحصل في جوهر
قايم بنفسه ضربا اخر من الحصول كما اوضحنا سبيله فنقول ان العلوم اذا كان صوره عقليه فلا يمكن ان يدرك
بقوة جسميه ولا بقوه في جسم توجه من الوجوه وبرهانه ان كل قوة في جسم فان الصوره التي يدركها اما ان يكون حاصله في ذلك الجسم
او غير حاصل فيه فان كانت حاصله فيه لم يكن صوره عقليه فلم يكن معقوله بل لو كانت مدركه لكانت محسوسه او متخيله
وان لم يكن حاصلا في ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركه فيه فلا بد وان يكون لماده تلك القوة نسبة وضعيه اليها حيث
ان افاعيل القوى الجسمانيه وانفعالاتها انما كانت بمشاركة الوضع او لو كان لها فعل وانفعال لا بمشاركة الماده ووضعها
وجود لا في ماده فان الوجود قبل الايجاد والقبول لان كلا منهما متقوم باصل الوجود فكل قوة حصل لها شي من حيث نفسها
لا من حيث ماديتها كان لتلك القوه قوام الوجود دون المحل فكانت مجرده ذاتا وادراكا وقد فرضت قوة جسمانيه فاذن لو
كانت مدركه لها لكان لتلك الصوره وضع بالنسبة الى محل تلك القوة فكانت الصوره ايضا ذات وضع وكل صورة
ذات وضع بالنسبة الى محل تلك القوه فكانت الصوره ايضا ذات وضع وكل صورة ذات وضع فهي منقسمة او في قسمة بالفعل او
بالقوه ولا يخلو اما ان يكون اقسامها متشابهه او غير متشابهه فان كانت متشابهه الاقسام فيكون المعقول الواحد مرة بل
مرارا كثيره بل مرارا غير متناهيه بالقوه وان كانت مختلفة الاقسام وجب ان يكون بعضها قائما مقام الفصول من الصوره
التامه وبعضها قائما مقام الجنس لان اجزاء الشي اذا لم يكن اجزاء الهويه المقداريه كانت اجزاء معنويه للصوره ذاتية
فكان معنى تلك الصوره متقومة من معان مختلفة وهي الذاتيات ويمكن ان ينقسم لا على هذا الوجه بان يكون منها اجناس وفصول
لكن قسمة المعنى اذا كانت ما وراء القسمة المقداريه وجب ان يكون على جهة واحده بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن
ان يكون اجزاء الصوره كيف اتفقت القسمة جنسا وفصلا فلنفرض جزئين او لا جزء اجنسا وجزء افصليا معينا ثم
[illegible]
نقسم على خلاف القسمة الاولى فان كان الفصل بعينه ذلك الاول وكذا الجنس فهذا محال وان كان فصل اخر وجنس اخر

فيحدث للشيء جنس وفصول لم يكونا اولا واجزاء قوام الشيء يمتنع ان يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب ان يكون قبله فلزمه
ولو كان سبب القسمة مطلقا واهمال الشيء لا يحدث لهما والقسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم ان يكون للشيء اجزاء جنسية
وفصول بلا نهاية وهذا محال ثم كيف يجوز ان يكون صورة هذا الجانب مختصة بانها جنس وصورة ذلك الجانب بانها فصل فان
كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم اوجب تغير صورة الشيء وحقيقته وهذا محال وان كان موجودا فيجب ان يكون
عقلنا شيئين لا شيئا واحدا والسؤال في كل واحد من الشيئين ثابت فيجب ان يكون عقلنا اشياء بلا نهاية عند تعقلنا الشيء الواحد
فيكون للمعقول الواحد مبادئ معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد وكيف يعقل طبيعة الفصل بعينها
الفصل للمهية من الاجزاء المحمولة بعضها على بعض والحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الاشارة الى الواحد منها غير الاشارة الى
الآخر كما هو شأن الاجزاء المتباينة في الموضع فيجب ان يحل صورة الفصل وطبيعته اذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس وطبيعته الا ترى
ان فصل السواد وهو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان ان الصور المعقولات الحقيقية لا يمكن ان يكون حالة في جسم من
الاجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية فان قلت اليست حقيقة السواد والبياض والحيوان والشجر وغيرها معقولة لما هي موجودة
المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم ان يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولا قلنا عروض القسمة المقدارية لها من لوازم
وجودها الخارجي لكونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات وبالعرض بل فيها امكان القسمة احد الوجهين هو نحو وجودها في
الخارج واما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه امكان القسمة الوضعية وهذا الاشكال انما صعب حله عند من زعم ان التعقل عبارة عن تجريد
المهية عن الزوائد لان بعض المهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية وقبول الانقسام المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما
فاذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل او بالقوة القريبة لان ذاتي مهية الشيء لا ينفك عنها فيجب ان
وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال واما على طريقتنا فان مهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها فالجسم مثلا
مفهوم قولنا جوهر قابل للابعاد وله وجود في الخارج ووجود في العقل فاذا وجدت معنى الجسم في العقل لم يوجد له وجود آخر غير الوجود
وذلك الوجود حامل للمفهوم الجسمية بعينه وهو محمول على تلك المهية انها مهية كذا حملا اوليا ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي
انه قابل للابعاد وانه قابل للانقسام المقداري وكذا السواد مهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فاذا وجدت مهيته في
المادة الجسمية يترتب عليه اثر الوجود واذا وجدت مهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ومفهوم اللونية
والقبض للبصر غير تحققها بالفعل ووجود هذا الوجود المكشوف لكل احد بلا وجدان عقليا او حضر ذلك الوجود لعاقل وعنده لا يدرك
منه معنى اللون القابض للبصر غير ان العقل فيه هذا الفعل الخارجي وبالجملة للاشياء وجودات متفاوتة بالذات في الهوية مع كونها
واحدة المعنى والمهية فقياس العلم يتعدد انحاء الوجودات ادراكاتها للحقائق والمهيات كالانسان مثلا تارة بنحو

الاحساس

الاحساس وتارة بالتخيل وطورا بالتعقل فعلمنا ان للمهية الواحدة اطوارا من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما

فصل في ان الحواس لا تعلم ان للمحسوس وجودا بل هذا لشأن العقل ان الادراكات التي يأخذها النفس بالحس

كما هو الحق وحصول صور المحسوسات سواء كانت في الآلات كما هو المشهور وعليه الجمهور او عند النفس كما هو التحقيق
بسبب استعداد مادة اي شيء كان لا انه ليس الا بسبب ... الحرارة وما يعرض لها الاستعداد الذي هو فيهما والبصر لما يقع فيه
لصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه ... يحصل في الصوت للاستعداد الذي هو فيه وليس الا الاحساس فقط وهو حصول
صورة المحسوس فيها او في النفس ... فالحواس او النفس لا ... بان للمحسوس وجودا في الخارج انما ذلك مما
يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل او النفس المتفكرة وليس شأن الحس ... الا بدليل على صورة ما ذكرناه ان المجنون مثلا قد يحكم
حسه المشترك صورة لا حقيقة لها ولا يكون لها وجود في خارج ويقول هذه المبصرات التي اراها ويقول الحاضر فلان وكذا ولكنه يتوهم
بان ما يراه كما يراه فهو بالحقيقة موجودة في حسه كما وجدت للانسان سائر الصور الحسية لكنه لما لم يكن له عقل يميز ويعلم ان لا وجود له في
خارج توهم ان تلك الصورة موجودة في الخارج كما هو يراه وكذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك اشياء لا حقيقة لها في الخارج
من المبصرات والمسموعات وغيرهما ... ويشم ويذوق ويلمس ويحكم بانه يشاهدها بالحقيقة وسبب ذلك وجود صور تلك الاشياء
في قوة خياليه وحسه المشترك وهو في النوم كما هو عند اليقظة وتعطل القوة العقلية عن التدبر والتفكر فيما يراه انه في قبيل وكذلك اذا
تاثرت ابداننا مثلا عن حرارة وردت عليها من خارج او حصلت لها بسبب داخلي كسوء مزاج حار فاحسسنا بها لا يكون لها الا
الاحساس فاما ان نعلم ان هذه الحرارة لابد ان يكون من جسم خارج حار او داخل فذلك بتعقل القوة الفكرية وكذا
اذا احسسنا مثلا بثقل فانا نحس بالثقل وننفعل عن الثقل فقط واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج
فذلك ليس ادراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ومن هذا المقام تنبه البصير بان للنفس نشأة اخرى غير
عالم الاجسام المادية توجد فيها الاشياء الادراكية الصورية من غير ان يكون لها مادة جسمانية حامل لصورها وكيفياتها
ونعم العون على اثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة ان الموجود من تلك الكيفيات في القوى
الحسية ليست اياها بل جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات والمبصرات والملموسات وغيرها كيفيات
محسوسة حكاية وهي نفسانية حقيقة كما ان الصور العقلية من الجواهر المادية كالانسان والفرس والفلك والكوكب والماء
والنار هي انسان وفرس وفلك وكوكب وماء ونار حكاية وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل حقيقة وهذه الاحكام و
اشباهها من عجائب معرفة النفس الآدمية وعلم المعاد ولكن نقصد ذكرها في موضع آخر ان شاء الله **فصل** في اقسام العلوم
لما كان حقيقة العلم عندنا راجعا الى الوجود الصوري والوجود على ثلثة اقسام تام ومكتف وناقص فالاول التام عالم

العقول المحضة وهي الصور المفارقة عن الابعاد والاجرام والمواد والثاني الملكوت وهو عالم النفوس الحيوانية وهي الصور المثالية
والاشباح المجردة والثالث الملك وهو عالم الصور القائمة بالمواد او المتعلقة بها وهي الصور الحسية واما نفس المواد
الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الاعدام والامكانات في الظلمات لا تستاهل المعلومية ولو وقع اسم العالم الوجود
عليها كالزمان والحركة ولما حققنا ان لا وجود لشيء منها الا في آن واحد والآنات بوجودها بالقوة وكل ما لا وجود له
منه الا في آن واحد وهي الاجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة فكيف ان المختص وجودها بآن واحد مع زوالها في
ساير الآنات والاوقات فاطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز والتشبيه ويصح اطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن
المجاز وعلامته واليه اشار افلاطن بقوله ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له لانه عنى بالاول الماديات
وبالثاني المفارقات وبالجملة العوالم في التحقيق ثلثة لكل منها قسم من العلم يخصه الصور العلمية ولو عدها احد اربعة نظرا الى
اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية حيث عدوها من الحضرات الخمس الالهية غير حضرة الذات وحضرة الاسماء وحضرة
الصفات وحضرة الافعال وحضرة الاثار فلا مشاحة في ذلك بشرط ان يعلم انها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون لها صورة
علمية لا حقيقة معلومية لذاتها بل بالطبع فعلى هذا يمكن ان يقال المدركات الا ملكا بنى على اربعة اقسام احدها تام الوجود
المعلومية وهي العقول والمعقولات في شدة وجودها ولوازمها وصفاتها بريئة عن الاجسام والاشباح والاعداد ومع
كثرتها ووفورها توجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقايقها او كلها مستغرقة في بحار الالهية واليها اشار بقوله ما لا عين رأت
ولعط العنصر في كلام الاوايل اشارة الى هذا العالم وثانيها عالم النفوس الفلكية والاشباح المجردة والمثل المقدارية وهي
مكتفية بذاتها وبمباديها العقلية او بواسطة اتصالها بعالم الصور الالهية التامة الوجود بجبر نقصاناتها بنحو معها ويليها
عالم النفوس الحيوانية والملكوت الاسفل وجميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والالات من الملكوت
الاسفل وهي ناقصة الوجود مادامت كذلك الا ان يرتفع من هذا العالم ويتجرد الى عالم الاشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس
اليها ورابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السايلة الزايلة المستحيلة الكائنة الفاسدة وهي في الموجودية ما بين القوة
والفعل والثبات والدثور لان ثباتها عين الدثور واجتماعها عين الافتراق ولما كانت الحكمة في الايجاد المعرفة
العلم والعلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلثة اقسام احدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة وثانيها مستكف يحتاج الى
التكميل ولكن لا يحتاج الى امور زايدة ومكمل خارج كالنفوس الفلكية ومن هذا القسم نفوس الانبياء عليهم السلام بحسب الفطرة
ولكن بعد الاستكمال بالاصار ومن القلم الاول وثالثها ناقص بحسب الفطرة يحتاج في التكميل الى امور خارجة عن ذاتها من
انزال الكتب وارسال الرسل وغيرهما ولذا وجد الله سبحانه جميع هذه الاقسام توفية للافاضة وتكميلا للاقسام المحتملة عند العقل

فقد شار

فقد شار الى هذه الاقسام بقوله والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا وبقوله والسابحات سبحا فالسابقات
سبقا فالمدبرات امرا ويحتمل ان يكون الترتيب الآية بالنسبة على عكس ترتيبها ولما كان الجميع بحسب ان يكون
السابحات اشارة الى عالم الافلاك كما في قوله الحق في فلك يسبحون والسابقات الى نفوسها والمدبرات الى العقول
التي هي عالم الامر الموجود بامره بقوله كن بلا تعمل الامر الوارد منه ثم ذكر ان العقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية و
عالم الاجسام النورية والظلمانية ولما كان عالم المجردات هو عالم العلم والحيوة وجد الله تع فيه بالذات الحقائق عالم الاجسام
صورة ادراكية عقلية او خيالية من حيوتها ومرآة مشاهدتها واليها اشير في الكتاب الكريم ولمن خاف مقام ربه جنتان ولهذا قال المعلم
الشريف العالم عالمان عالم العقل وفيه المثل العقلية وعالم الحس وفيه الاشباح الحسية ويسمى العالم الاول الغيب والعالم الثاني الحس
نقل ايضا ان لافلاطن كان تعليمان تعليم للعقل وتعليم للحس الاول تعليم للعقليات بطريق الرياضة والثاني تعليم
طريق الافادة والاستفادة الفكرية وفي تلك العالم اشارة الى عدم ظهوره على الحواس لكن ان السبب في الصور المثالية
على الحواس الباطنة وان في وجود عالم العقل اصل ساير الموجودات ومقومها وفاعلها وغايتها وانما احتجبت مشاهدتها على الانسان
لفرط ظهورها واحتجب بها عنها لاشتغاله بالمواد ويحتمل ان يكون اشارة الى وحدة ذلك العالم وبساطة ما فيه وكثرة هذا العالم
الشخصية فليعلم ان المثل النورية الافلاطونية جواهر في ذاتها موجودة وهي اصل حقايق هذا العالم ومهياتها وهي حقايق هذه المحسوسات
المادية والذي يعنيها اثباتها بل اثبات الاشباح المعلقة جميعا غير الذي سبق منا ذكره في باب اثبات المثل الافلاطونية وهو انه
لا شبهة في ان في العالم اشباحا محسوسة كالانسان مثلا مع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الانسان الطبيعي وقد ثبت ان له وجودا
في الخيال مع مقداره وشكله وخصوصيته وجهة تشخصه وان لم يكن مادته موجودة في الخارج وثبت ايضا ان للعقل ان يدرك الانسان
بجميع ما فيه من الجوهر والاعضاء والاشكال والاوصاف اللازمة والمفارقة لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين
من نوعه مع نوعه واوصافه ولا حاجة في التعقل الى تجريده عن جميع العوارض بان يحذف منها ما عداها وان كان ذلك ايضا ممكنا
الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد ان يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي فثبت ان للانسان وجودا
في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوسا ووجودا في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس الصورة
لا يكن غير ذلك ووجودا في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول العقل لا يمكن غير ذلك ثم لما ظهر بالبرهان العظيم ان وجود المحسوس
هو محسوسه بعينه حيث هو حاس وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي ويتحد العاقل والمعقول وعلم ايضا ان العاقل جوهر
مفارق بالفعل في المعقول كذلك وكذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال من حيث ما هي بين القوة والفعل وهي متحد
جوهر والمتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللانسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الاشباح ومثال عقلي جوهري قائم بذاته في عالم العقول

وهكذا الامر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلث وجودات احدها عقلي وثانيها مثالي وثالثها مادي واعلم ان الوجود العقلي
في كل نوع لا يمكن ان يكون الا واحدا غير متعدد وكذلك المثالي الحقيقي اذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعدده الا من جهة المادة
او من جهة اسباب خارجية اتفاقية واما الوجود الاخراني فيجوز فيها كثرة الاعداد من نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات
المادة القابلة كما في الصور الطبيعية او بوسط جهات فاعلية كما في الصور الادراكية التي تحفظها الخيال الكامل صورة من نوع واحد كالانسان
اذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي ايضا فبلغت الى عالم العقل فيتصل ثمرها هناك فاذا جردت صورة اخرى من نوعها حتى
بلغت في التجرد الى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الاولى ولا الاثر منها فيه غير ذلك الاثر وهكذا في غيرها من نوعها
اولا وان كان الف الف صورة في هذا العالم فظهر من هذا البيان البرهاني ان لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكثر الافراد
الغير المحصورة او كان نوعا محصورا في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي البرهاني كما هو رأي افلاطن الالهي ولا طريق حل
في هذه الاعصار الطويلة بعد ذلك العظيم وفي تحديد حدوده بلغ الى فهم غرضه وعبور مرامه باليقين البرهاني الا واحد من الفقراء
المنزوين **فصل في شرح الفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها انها مترادفة**
وهي كثيرة منها الادراك وهو اللقاء والوصول فالقوة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك
ادراكا لها من هذه الجهة فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي بل الادراك باللفظ الحقيقي لا يكون الا هذا اللقاء اي
الادراك العلمي واما اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة وقوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون وقولهم ادرك الغلام و
ادركت الثمرة اذا بلغا وادركت الثمرة كلها حقايق لغوية لكنها مجازات حكمية بناء على القول باتحاد العاقل والمعقول
ومنها الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلم الى القوة العاقلة وكانه ادراك متزلزل ولهذا
لا يقال في حق الله انه يشعر بكذا ومنها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادراكه بتمامه فذلك هو التصور ولفظ
التصور مشتق من الصورة فهي عند العامة من الناس انها موضوعة للهيئة الجسمانية اي حصلت للجسم المشكل وعند الحكماء موضوعة لمعان
لكنها مشتركة في معنى واحد هو ما به الشيء بالفعل هو ذلك الامر وكذلك الصور العلمية للاشياء فانها هي بعينها حقايقها وماهياتها
كما عرفت ومنها الحفظ فاذا حصلت الصور في العقل وتاكدت وتحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها
واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا واعلم ان نسبة الحفظ الى الادراك كنسبة الفعل الى القبول فيعد الحفظ مغايرا لمبدء القبول
مغايرة الذاتين او مغايرة الدرجتين لذات واحدة والثاني اولى فان مبادي اثار النفس وصفاتها ترجع الى حقيقة واحدة
ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم واجب الوجود حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز
زواله ولما كان ذلك في علم الله تعالى ممتنعا لا جرم لا يسمى علمه حفظا اقول هذا القول لا يخلو عن تعسف لان علمه تعالى لا يسمى بالحفظ فغير

مسلم المشهد

مسلم المشهد قوله تعالى وانا ربك حفيظ وهو العليم الحكيم وقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله انه عليهم حفيظ الا حقيق
في ان اطلاق الحفظ عليه لم يكن بعرفان اطلاق الحفظ على علمه بعد وقوع ام لا فلعله يعلم بجهة او قوة ويحفظها بجهة او قوة
اخرى لانا نقول علمه تعالى بعينه قدرته وسلطانه العالم كله صور معلومة تامة له ان صوره قدرته التي هي عين علمه شهد ان الله حيث
عين علمه حفيظ على كل مراتب علومه التفصيلية يحفظها بعضها ببعض الا ان علومه فعلية فعالية واما اشتمال مفهوم الحفظ بالتأكد
بعد الضعف فغير معلوم الا في بعض المواد الجزئية واما استدلاله بانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ان اراد بالجواز الامكان
الوقوعي فالحصر ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز الحفظ فيه وقوعه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت
في عالم الاعلى واللوح المحفوظ والمراد بان اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظ عن النسخ والزوال بحفظ الله تعالى اياها
لها ومنها التذكر وهو ان الصور المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر
وعند الحكماء لا بد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية واختلفوا في انه ذاته
منفصلة عن ذات النفس الانسانية او متصلة اتصالا عقليا احتجب عنه النفس لسبب اشتغالها بعالم الحس ولعدم خروجها من القوة
الى الفعل في باب العقل والمعقول وقد اشرنا الى المعتبر في هذا المقام وقد تحير بعض الاكياس كالامام الرازي وغيره في باب التذكر
فقال ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو انه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت
مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة واي حاصل يمكن تحصيله وان لم يكن مشعورا بها فلا يمكن استرجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا
محال فعلى كلا التقديرين فالتذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع انا نجد من انفسنا انا نطلبها ونسترجعها قال وهذه الاسرار
اذا توغل العاقل فيها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء الكيف فيما هو احق الاشياء بخفائه تحير عوام القوم في مثل
هذه المطالب انما هو لاجل عدم تحققهم امر الوجود الذي هو اظهر الاشياء وعندنا ان الرجل انه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية لا
يكون لشيء منه شدة وضعف لا الفرق ان لكل شيء واحد انحاء من الوجود بعضها اقوى من بعض وكذا العلم الذي هو من باب الوجود فالتحقيق
النسب واعلم ان هذه الشبهة مع انها على الطريقة التي اخترناها من ان الادراك العقلي انما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعال الذي
هو صورة الموجودات او وجدت فيه صور الموجودات اصعب انحلالا لكن مع ذلك يمكن بفضل الله دفعها وهو ان النفس ذات
مقامات متعددة ونشآت مختلفة نشأة حسية ونشأة الخيال ونشأة العقل وهذه النفوس البشرية متفاوتة قوة وضعفا
وكمالا ونقصا واقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك وبعضها في الزيادة بحيث لا يحضره بالفعل الا نشأة
الحس وما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف جدا فضلا عن حضور معقول من الصور فاذا تقرر هذا فنقول ان النفوس
المتوسطة في القوة والكمال اذا اعرضت عن عالم العقل وحجبت عنه بنشأة الحس وتدبير البدن بسبب قواها الطبيعية واذا رجعت الى

عالم الحس على سبيل ما يشاركها العقلية ويبقى معها شيء كالخيال ضعيف منها وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع وكيفية استعداد لها
يمكنها التذكر لما نجد لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي وقولنا ان لم يكن الصورة التي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها
ان اراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بالوجه الحكاية ولا حصلت اليه القوة الاستعداد بالقرينة لجهوتها فلم لا
ان مثلها غير ممكنة الاسترجاع لها وليس الكلام في مثلها وان اراد بذلك كونها متصورة بالكنه وان التصور حصل بوجه التخييل
والتمثيل وقد حصلت لها ملكة المراجعة الى الجواز غير مسلم وهذا القائل لما صعب عليه تحقيق هذا المقام واستنار بنادر عليها
انه اعتقد ان الكتاب المتصورات مطلقا مستحيل سواء كان اولا وبالتفكر او ثانيا وبالتذكر بناء على شبهة مغالطية
لا رغبها محرر بائنة ونحن قد حللنا عقده ذلك بالاعتصام بعون الله ومنها الذكر الصورة الزائلة اذا عادت وحضرت سمي
وجدانها ذكرا وان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذكرا ولهذا قال الله يعلم انى لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه وقال
صاحب المباحث بعد اعادة تلك الشبهة التي احتج عليها في عدم امكانه الانحلال وههنا سر آخر وهو انه لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع
انه صفتك وحرفي نفسك حملا انه يمكنك التذكر فانه يمكنك التوقف على كنه المذكور مع انا بعد الاشياء مناسبة عنك فسبحان من جعل الادراك
اخفى الاقرب ابعد ما عنده وجه الملال بهذا الشبه اعلم ان الله اقرب الاشياء الينا من جهة اصل وجودنا ثم انما خلقنا وهذا ما فتوسل الى
معرفته وتصل الى دار كرامته ومشاهدة حضرة الالهية بطالع صفات جلاله وجماله ولاجل ذلك بعث الانبياء وانزل الكتب من السماء
لان يكون البعداء الابعدين ويشفع الاشقياء المتحيرين الشاكين ومنها المعرفة وقد اختلفوا في تفسيرها فمنهم من قال انها ادراك
الجزئيات والعلم ادراك الكليات واخرون قالوا انها التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم رتبة من العلم
قالوا لان التصديق بتنافي باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة واما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة
البشرية لان الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ولذلك كان الرجل لا يسمى عارفا الا اذا توغل
في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وقال اخرون من ادرك شيئا وانحفظ
اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف انه هذا ذاك الذي قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة ثم من الناس من يقول تقدم الارواح
منهم من يقول بتقدمها على الاشباح ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب آدم عم وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية
الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها واذا عادت الى نفسها متخلصة عن ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت انها كانت
عارفة فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا ومنها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام وهو ايصال المعنى باللفظ
الى فهم السامع ومنها الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب
قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا لان كفار قريش كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على

ما في كتاب الله

ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية لا من حيث عدم فصاحته بل من عدم استعدادهم للاطلاع على المقصود الاصلي من انزال الكتاب
ومنها العقل ويقال على الكل وكثيرة كما اشار اليه احدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الانسان انه عاقل وهو العلم ببعض
الامور ومنافعها ومضارها وحسن افعالها وقبحها والثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقولون هذا مما
يوجبه العقل وينفيه العقل والثالث ما ذكره الفلاسفة في كتاب البرهان والرابع ما يذكر في كتاب الاخلاق والخامس
العقل الذي يذكر في كتاب النفس من احوال الناطقة ودرجاتها والسادس العقل الذي يذكر في العلم الالهي وما بعد الطبيعة وقد بينا
بعض هذه المعاني ومنها الحكمة وهو اسم يطلق تارة يطلق اسم الكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم
النظري وتارة يطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات وفيها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بهذا احكاما والحكمة من الله
تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ورعاية مصالحهم في الحال او في المال ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة باقوال مختلفة فقيل هي معرفة
الاشياء وهذا اشارة الى ان ادراك الجزئيات لا كمال فيها لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك الحقائق والماهيات فانها باقية
مصونة عن التغير والنسخ وهي المسماة بام الكتاب في قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقيل هي الاتيان بالفعل
الذي له عاقبة محمودة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وهذا الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالاله بقدر
الطاقة البشرية في العلم والعمل وذلك بان يجتهد الانسان في ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل والتبذير وحفظه
عن الفجور والجمود وعفته عن الشهوة والجبن وحلمه عن البطالة والمسارة وحياءه عن الوقاحة والتعطيل ومحبته عن الغلو والتقصير وبالجملة
كان مستويا على صراط الله من غير انحراف عما تحب الله من حقوق خلقه ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة من الحيلة وهو تقديم المقدمة
واستعمال الروية واصلها من دريت الصيد ولذا قيل لا يصح اطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى ومنها الذهن وهو
قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة والوجود الذهني غير وجود الذهن فان الذهن في نفسه من الامور التي لها وجود حقيقي
فيه بوجود مطابق لما في الخارج وحكاية له والوجود الذهني لذلك الشيء وهو الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي
وتحقيق الكلام فيه ان الله تعالى خلق الروح الانسانية خاليا عن تحقيق الاشياء فيه وعن العلم بها كما قال اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا لكنه ما خلقها الا للمعرفة والطاعة وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ولو لم يكن خلق الروح الانسانية على معرفة
حقائق الاشياء كما هي لوجب ان يكون في اول حدوثه كل الاشياء بالفعل الا انها خالية عن الكل كما ان الهيولى لما خلقت لان يتصور فيها
الصور الطبيعية كلها كانت في اصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية فهكذا الروح الانسانية وان كان في اول الفطرة قوة
محضة خالية عن المعقولات لكنها من شانها ان تعرف الحقائق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته وآياته هو الغاية والسعيد
هو التقرب اليه والسلوك نحوه وان كانت العبادة ايضا مشروطة به متممة له كما قال تعالى قدم الصفوق لذكره في العلم هو الاول والآخر

والمبداء والغاية فلابد للنفس من ان يكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو ماهية استعدادية للنفس لتحصيل هذه
المعارف وهي الذهن ومنها الفكر وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى المجهولات المستحضرة
وتخصيص من ان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق وفي بعض كتب الشيخ
الرئيس ان الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده قال ايضا في بعض رسائله ان القوة
العقلية اذا اشتاقت الى شيء من الصور العقلية تضرعت بالطبع الى المبدا الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المؤونة و
الا فزعت الى حركات من قوى اخرى من شأنها ان تعد للحصول الفيض لشدة الطلب من النفس ومن شأنها من الصور التي في عالم الغيض فيحصل لها بالاضطرار
ما لم يكن يحصل لها بالحدس مع القوة الفكرية كما في قوله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم الآية ومنها الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم الا بوجدان شيء متوسط
بين طرفي المجهول ليحصل النسبة المجهولة معلومة وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود والتصور لما تقرر ان الحد والبرهان متشاركان في الاطراف
والحدود والنفس حال كونها جاهلة كانها واقعة في ظلمة ظلماء فلابد لها من قائد يقودها او ... موضع قدمها وذلك الموضع هو
المتوسط بين الطرفين وذلك ... هو الحدس ... فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس ومنها الذكاء
وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم
تمسسه نار وذلك لان الذكاء هو الامضاء في الامور وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الذبيحة وشاة مذكاة اذا ادرك
ذبحها بحدة السكين ومنها الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فانها تستعمل في الاكثر في استنباط الاحاجي و
الالغاز ومنها الخاطر الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الذي خطر بالبال والخاطر في النفس ولذلك يقال خطر
ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى اي لم ... خاطر التسمية للمحل باسم الحال ومنها الوهم وهو الاعتقاد المرجوح
وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة ... جسمانية كالحكم النخلة بصداقة الام وعداوة الذئب وقد يطلق على
القوة التي يدرك بها هذا المعنى وهي الواهمة واعلم ان الواهمة عندنا ليست جوهرا مباينا للعقل والخيال بل هي عقل مضاف الى صورة الخيال
او الحس وكذا مدركات الواهمة معقولات مضافة الى الامور الجزئية المحسوسة او الخيالية اذ العوالم منحصرة في الثلثة فالعقل اذا رجع الى
ذاتها صار عقلا مجردا عن الوهم وعن النسبة الى الاجسام وكذا الموهومات اذا صحت وزالت عنها الاضافات صارت معقولات
محضة وبالجملة الوهم ليس الا كتوجه العقل الى الجسم والعالم والموهوم ليس الا معنى معقول مضاف الى مادة مخصوصة ومنها الظن وهو
الاعتقاد الراجح وهو متفاوت الدرجات قوة وضعفا ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلاجرم قد يطلق على
العلم اسم الظن كما قال المفسرون في قوله تعالى يظنون انهم ملاقوا ربهم والسر في ذلك وجهان احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس
ما دام في الدنيا بالاضافة الى علومهم في الآخرة كالظن وثانيهما ان العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين و

الصديقين

الصديقين الذين ذكرهم الله في قوله الذين آمنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
فالاول التصديق بالامور النظرية الكلية مستفادا من البرهان كالعلم بوجود الشمس للعاقل ... والثاني مشاهدتها بالبصر فالثاني
كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في
عالم الحس لعدم امكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات ومنها البديهة وهي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف
العامية التي يشترك في ادراكها جميع الناس ومنها الاوليات وهي البديهيات بعينها الا انها كما لا تحتاج الى وسط لا تحتاج
الى شيء آخر كإحساس او تجربة او شهادة او تواتر او غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة ومنها الخيال وهو عبارة عن الصورة الباقية
في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام او في اليقظة وعندنا ان تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في
قوة من قوى البدن كما اشتهر من العلماء سيما المشائية منهم لمتابعتهم الاول في الدماغ وليست ايضا منفصلة عن النفس موجودة في
عالم ... في عالم المثال المطلق كما رآه الاشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الانسانية بعينه متصلة بها باقية منها
ما دامت تحفظها فاذا ذهلت عنها فاتت ثم اذا استرجعتها وجدت ممتثلة بين يديها والقوة الخيالية المدركة لها ايضا جوهر
مجرد عن هذا العالم واجسامه واعراضه وهي بعض درجات النفس متوسطا بين درجة الحس ودرجة العقل فان النفس مع انها بسيط
الجوهر فانها ذات نشآت ومقامات بعضها اعلى من بعض وهي بحسب كل منها في عالم آخر ومنها الروية وهي ما كان من المعرفة
بعد فكر كثير وهي من روى ومنها الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع للشخص ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله الكيس من يعد و
عمل لما بعد الموت وذلك لانه خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت ومنها الخبر بالضم وهو معرفة يتوصل اليها بطريق
التجربة والتفتيش ومنها الرأي وهو احالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال للقضية المستنتجة الرأي والرأي
للفكرة كالالة للصانع ولهذا قيل اياك والرأي الفطير وقيل دع الرأي تغب ومنها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على
الخلق الباطن وقد نبه الله تعالى عليه بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعالى تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم
في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس السبع الشاة فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر
لا يعرف سببه وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله كما هو المشهور المؤمن ملهم وبقوله اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وسمى ذلك بعضهم في الروع وضرب آخر ما يكون بصناعة وتعلم وهو الاستدلال بالاشكال
الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول
وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال هذا تمام المجلد الاول
من الاسفار الاربعة من مصنفات صدر المتألهين صدر الملة والدين صدر الدين محمد الشيرازي نور الله مرقده بالنبي وآله اجمعين

٢٥١ ورق

[illegible] خط
[illegible] خط
[illegible]
دولت [illegible] خط
[illegible]
[illegible] خط
[illegible] خط
[illegible] دارد خط

[illegible]

ثم اعلم ان البرهان والخطابة والجدل والشعر والمغالطة [illegible] الاول مبناه على التخييل والاكثر
فيما من الحكمة العملية وان الثاني مبناه على المغالطة [illegible] الخمسة الثلثة الاولى ان الجدل هو المؤلف من المقدمات المشهورة
فغايته كسر سورة الجحود والالزام [illegible] وان الخطابة هي الحجة المؤلفة من [illegible] النفوس [illegible] و
اعدادها [illegible] الحق اليقيني بوسيلة حصول الظن القوي وان البرهان فغايته الحكمة وهي معرفة الحق باليقين